
د. إسرائيل ولفنسون
MOSES MAIMONIDES
موسى بن ميمون
www.iqra.ahlamontada.com
منتدى اقرأ الثقافي
حياته ومصنفاته
كنوز
للنشر والتوزيع

الفيلسوف اليهودي الذي أثار جدلاً عبر التاريخ

موسى بن ميمون

حياته ومصنفاته

تأليف

الدكتور/ اسرائيل ولفنسون

دراسة وتقديم

د. الحسينى الحسيني معدّي



موسى بن ميمون

الفيلسوف اليهودي الذي آثار جدلاً

عبر التاريخ

تأليف الدكتور
اسرائيل ولفنسون

دراسة وتقديم
د. الحسيني الحسيني معدّى

رقم الإيداع: 17864 - 2012
الترقيم الدولي: 4-137-709-977-978
عدد الصفحات: 224 صفحة
الطبعة الأولى
1434 هـ / 2013 م



الصف والإخراج الفني
هاتف: 01092551640



للنشر والتوزيع
الإشراف العام: ياسر رمضان
14 شارع جواد حسني متفرع من شارع قصر النيل – وسط البلد – القاهرة
هاتف: 00201227717795
00201117333660
تليفاكس: 0020223961698
Email: Kenouz55@yahoo.com

إهداء الكتاب. إلى حضرة صاحب السعادة

يوسف قطاوى باشا

رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر

ووزير المالية السابق

تقدمة إخلاص وولاء وإجلال

المؤلف

مقدمة

موسى بن ميمون Moses Maimonides (1135 – 1204م)، طبيب وفيلسوف أندلسى وأبرز المفكرين اليهود فى الأندلس فى العصور الوسطى، ويعرفه العرب بأبى عمران، عبيد الله القرطبى، ولد فى قرطبة، وتوفى فى القاهرة، ثم نُقلت رُفاته إلى طبرية (فلسطين)، ودفن بين قبور اليهود.

درس الفلسفة على تلاميذ ابن طفيل ومنهم ابن رشد، وقرأ جميع مؤلفاته، ويذكر المؤرخون (الزركلى) أنه تنقَّل فى مدن الأندلس وتظاهر بالإسلام، وحفظ القرآن، وتفقه بالمالكية، ثم استقر فى مصر فى الثلاثين من عمره، كان فيها رئيساً روحياً لليهود، وطبيباً فى البلاط الأيوبى.

تناولت مؤلفاته الشريعة اليهودية، والفلسفة والطب، وكتب فى بداية شبابه فى مدينة المرية رسالتين: الأولى بالعبرية ومضمونها (حسبان الميقات للأعياد اليهودية)، والثانية بالعربية وضعها لعلماء اليهود ذوى الإلمام بالأدب العربى الذين يحتاجون إلى الفلسفة والمنطق الإسلامى. وكذلك وضع تفسيراً لكتاب (المنشا) وسمى تفسيره (كتاب السراج)، ودوّنه بأسلوب دقيق وموجز وهو يشتمل على قوانين اليهودية وشرائعها، ووضع كتاب (تثنية التوراة)، وكان قبل هذا الكتاب قد وضع كتاب (الفرائض) باللغة العربية ليكون تمهيداً لكتابه (الكبير فى التشريع الإسرائيلى)، وأما كتابه المهم فهو فى الفلسفة والمنطق بعنوان (دلالة الحائرين) وفيه دمج مبادىء أرسطو مع نظريات فلاسفة المسلمين، وصبغها بصبغته الخاصة، وكانت غايته التوفيق بين الفلسفة والدين، وأما مؤلفاته فى الطب فتعد جزءاً من الطب العربى، وأهمها (فصول القرطبى) أو (فصول موسى)، ثم كتاب (المختصر) لكتب جالينوس الطبيب الأغريقى، ووضع فى القاهرة للوزير القاضى الفاضل مقالة باسم (السموم والتحرز من الأدوية القتّالة)، ووضع لصلاح الدين الأيوبى



مقالة فى (تدبير الصحة)، وله مقالة (فى البواسير) وأخرى فى (الربو)، وثالثة فى (شرح فصول أبقراط)، وقيمته فى الطب لا تقل عن قيمته فى التشريع والفلسفة.

انحصرت آراؤه الفلسفية والدينية: أولاً بالتوفيق بين الفلسفة والدين، فقد صرح ابن ميمون فى صدر الجزء الثانى من (دلالة الحائرين) بأن غرضه فى البحث الفلسفى هو حل مشكلة الشريعة، وتبيان أن بواطن الشريعة وحقائقها أعلى من أفهام الجمهور، وأنه عندما يتحدث فى المادة والصورة والعقول المفارقة والفيض الإلهى فغايته هى أن يلقى أشعة من أنوار المنطق والعقل والفلسفة على الإيمان، (فالعقل الفائض علينا هو الصلة بيننا وبين الله تعالى) فغايته إذاً هى التوفيق بين الفلسفة والدين، فالحكمة المقولة فى كل موضوع الغاية منها إدراكه تعالى، فهو يريد أن يوفق بين موسى الكليم وأرسطو زعيم الفلاسفة، لكى ينظر العالم إلى الدين بعين المنطق والعقل، ولكى لا يطلب الحق والعلم فى أفق الدين وحده، بل أيضاً فى ميدان الفلسفة؛ ولهذا وضع الفلسفة والفلاسفة إلى جانب الشريعة وعلماء الدين.

وثانياً فى البحث فى ذات الله تعالى صفاته ووجوده: بوساطة المنطق والعقل، فقد رفض أن يوصف الله بالأوصاف المادية والإيجابية؛ لأنها تؤدى إلى التجسيم، ورأى أن وصفه بالسوالب والتنزيهات هو الوصف الصحيح، والإنسان يقع فى خطأ جسيم عندما يقيس ما يراه فى المخلوقات على الله تعالى، فليس هناك شبه بين الله وبين أى مخلوق، وليس فى الله نقص على أى وجه، ولا تركيب فيه، ولا نعرف إلا إنيَّته (أى وجوده)، أما ماهيته فلا نعرفها، ولا إنية له خارجة عن ماهيته، وأما أسماؤه الحسنى فهى مشتقة من الأفعال للإرشاد إلى كماله، وهى أسماء الكمال وضعت بحسب الأفعال الموجودة فى العالم، أما إذا عُدت ذاته مجردة عن كل فعل فلا يكون له اسم مشتق، بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته، وأما البرهان

على وجود الله فيقيمه على أساس القول بحدوث العالم ويقدمه على السواء، فإذا كان العالم محدثاً فله محدث وهو الله تعالى، وإذا كان العالم قديماً فثمة موجود يختلف عن أجساد العالم كلها، ليس هو جسماً ولا قوة فى جسم، وهو دائم سرمدى لا علة له، وهو الله تعالى.

وثالثاً فى البحث فى علم الله والعناية الإلهية: التى تشمل فقط النوع الإنسانى، أما الحيوانات والنبات- فرأيه كما يعلن، هو رأى أرسطو- فيعتقد أنه لا تسقط ورقة الشجرة، ولا يفترس العنكبوت الذباب بعلم الله وقضائه، بل هذا كما يقول: (كله محض بالاتفاق)، وهذا يعنى أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات، والعناية الإلهية إنما هى تابعة للفيض الإلهى، والله يهيىء لكل نوع من الحيوان غذاءه، ومادة قوامه، وهذه العناية بالنوع لا بالفرد، وكذلك ليست العناية الإلهية بالنوع الإنسانى على السواء، بل تتفاضل العناية كتفاضل كمالهم الإنسانى.

كان لابن ميمون أثر كبير فى الفكر الإسلامى والأوروبى الوسيط نتيجة اتصال اليهود بالحضارة العربية الإسلامية، وكان ابن ميمون قد كتب (دلالة الحائرين) بالخط العبرى لكى لا يثير حفيظة المتكلمين الإسلاميين الأشاعرة والمعتزلة لما ورد فيه من معارضة لآرائهم، ولكن الإقبال على الكتاب من العرب أدى إلى نسخه بحروف عربية، وقد ترجم الكتاب إلى اللاتينية وانتشر فى الأوساط المسيحية الدينية، وتأثر به توما الأكوينى وغيره، ثم اسبينوزا فى رسالته اللاهوتية السياسية. وتدل كتاباته على أنه استقى آراءه من فلاسفة المسلمين ولم يتجاوز الفارابى ولا ابن سينا ولا ابن رشد فى معظم آرائه الفلسفية العامة، وكان لابن باجة مكانة خاصة عنده، حتى عده الشيخ مصطفى عبد الرازق فيلسوفاً مسلماً- لأنه نشأ فى المناخ الفكرى الإسلامى، وإن هواء الثقافة الذى كان يتنفسه ابن ميمون هواء الثقافية العربية الإسلامية.



يعد موسى بن ميمون من أكثر الفلاسفة اليهود إثارة للجدل فى الأوساط الثقافية بصفة عامة وبين المشتغلين بالفلسفة بصفة خاصة عبر التاريخ.

ومن أجل تسليط الأضواء على حياته وفلسفته وآثاره الفكرية، نقدم للقارىء العربى فى كل مكان هذا الكتاب: (موسى بن ميمون- حياته ومصنفاته) للدكتور: إسرائيل ولفنسون. وقد طبع هذا الكتاب فى عام 1936 بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة بتقديم الشيخ: مصطفى عبد الرازق.

ويعتبر هذا الكتاب من الكتب الجامعة التى تناولت حياة موسى بن ميمون وأفكاره ومؤلفاته بشىء من التفصيل والتحليل.

والخير أردت.. وعلى الله قصد السبيل.

د. الحسينى الحسينى معدى

■ ■ ■



الفلسفة اليهودية والفلاسفة اليهود

«الفلسفة اليهودية» عبارة تفترض أن رؤى الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية وكذلك أنساقهم الفلسفية متماثلة ومتجانسة وأن ثمة عناصر تجانس وتشابه ووحدة بينها، تفوق في أهميتها وتفسيريتها عناصر عدم التجانس وعدم التشابه. ولكننا لو وضعنا فيلسوفاً هيلينياً يهودياً مثل فيلون إلى جانب فيلسوف إسلامي الحضارة والتفكير يؤمن باليهودية مثل موسى بن ميمون إلى جانب فيلسوف فرنسي يهودي مثل برجسون لاكتشفنا أن عناصر الاختلاف وعدم التجانس بين الفلاسفة اليهود من الأهمية والضخامة بحيث إن المقدرة التفسيرية والتصنيفية لمصطلح «فلسفة يهودية» أو حتى «فلاسفة يهود» ضعيفة إلى أقصى حد. ولذا، فنحن نفضل استخدام اصطلاح «الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية» حتى يتم تفسير أنساقهم الفلسفية المختلفة بالعودة إلى التشكيلات الحضارية التي كانوا يعيشون في كنفها والتي تفاعلوا معها واستمدوا منها الإطار الأساسي لأنساقهم الفلسفية وخطابهم، بل والأبعاد الأساسية لرؤيتهم للكون.

(الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية) عبارة ذات مقدرة تفسيرية وتصنيفية عالية (بالقياس إلى عبارات مثل (الفلسفة اليهودية) أو الفلاسفة اليهود)، ويمكن أن نُقسم هؤلاء الفلاسفة من منظور موضوع فلسفتهم، فهناك من يتعامل مع اليهودية وبعض المشكلات الفلسفية المرتبطة بها وهناك من يتعامل مع القضايا الفلسفية العامة، وإن تعرض لقضايا يهودية فهو يتعرض لها بشكل عرضي.

ويمكن التمييز بين المحاولات التي يبذلها بعض المفكرين الذين يتبنون الموقف التحليلي من اليهودية ويدرسونها بطريقة منهجية. فإن كان المفكر غير يهودي فإن



ثمرة فكره تكون جزءاً من الدراسة الفلسفية للدين، أما إذا كان المفكر يهودياً مؤمناً بالعقيدة اليهودية، فإن الثمرة تكون اللاهوت اليهودي أو دراسة أصول الدين.

وغني عن القول أن المفكر من أعضاء الجماعات اليهودية حين يحاول أن يتأمل عقيدته فإنه، شاء أم أبى، يُطبِّق المقولات الفلسفية السائدة في عصره على اليهودية. ولا يمكن الفصل بين الجانب التحليلي والجانب التركيبي، فالتحليل مثل التركيب كان يتم من خلال المقولات الفلسفية السائدة في الحضارات التي كان الفيلسوف من أعضاء الجماعات اليهودية يعيش بين ظهرانيها. ومن ثم، لا يمكن الحديث عن (فلسفة يهودية) وإنما عن محاولات قام بها مفكرون من أعضاء الجماعات اليهودية لتطبيق النظم الفلسفية المختلفة على العقيدة اليهودية والمزاوجة بينهما، وهي محاولة لا تتسم بكثير من التجانس نظراً لوجود الجماعات اليهودية داخل تشكيلات حضارية مختلفة تؤثر كل منها في المفكرين بطريقة مختلفة. ولذا، فإن دراسة فكر هؤلاء لا يكون إلا بالعودة للحضارات التي يعيشون بين ظهرانيها.

والعهد القديم، مثله مثل أي كتاب مقدَّس، لا يحوي نسقاً فلسفياً واضحاً، وإنما يستند إلى نسق كامن مركب يعبِّر عن نفسه في العقائد الأساسية الخاصة بطبيعة الخالق والخلق والوحي والتوحيد والعدالة الإلهية ومعنى التاريخ، وهلم جرا. كما أن التراث الديني اليهودي، من خلال الأجاداه، كان يحاول الإجابة على أسئلة فلسفية بطريقة غير فلسفية، من خلال الرموز والقصص. وتوجد تساؤلات فلسفية في كلٍّ من التلمود وكتب القبَّالاه، ولكن الإجابة عليها لا تتم بالطريقة الفلسفية المنهجية وإنما من خلال الأسطورة والأمثولة والصورة والمجاز. ولم يظهر التفكير الفلسفي المنهجي بين اليهود إلا في القرن الأول قبل الميلاد في فلسفة فيلون السكندري الذي حاول المزاوجة بين الفلسفة اليونانية (الأفلاطونية والرواقية)

والعقيدة اليهودية، ولكن فلسفته لم تترك أثراً في التطور اللاحق لليهودية، بينما تأثر بها اللاهوت المسيحي، وتأثر المفكرون من أعضاء الجماعات اليهودية في الدولة الإسلامية بعلم الكلام (الذي هو بدوره، في جانب من جوانبه، رد الفعل الإسلامي للفلسفة اليونانية).

ويبدو أن اليهودية وجدت نفسها دين أقليات متناثرة تواجه دينين سماويين توحيديين تتبع كل منهما إمبراطورية مترامية الأطراف وترفض كلٌ منهما اليهودية. ولذا، ظهر فكر ديني يهودي يحاول تفسير هذه الظاهرة عقلياً ويرمي إلى الدفاع عن اليهودية وإثبات شرعيتها. وأولى هذه المحاولات محاولة داود بن مروان المقمص، وتبعتها محاولة سعيد بن يوسف الفيومي، اللذين نقلا فكر المعتزلة إلى الفكر الديني اليهودي. وهما، في هذا، لا يختلفان كثيراً عن القرّائين. وتأثر الفكر الديني اليهودي بالحوار الذي جرى داخل الفلسفة الإسلامية بين الفلسفة وأعدائها، فدافع عن الفلسفة أبراهام بن داود، وموسى بن ميمون، ولاوي بن جرشون (جيرونيدس)، وحسداي قرشقاش. وهاجم الفكر الفلسفي كلٌ من سليمان بن جبيرول وابن فاقودة ويهودا اللاوي.

وفي العصر الحديث، يبدأ التفكير الفلسفي بين اليهود في كتابات إسبينوزا فيلسوف العَلمانية الذي وجَّه سهام نقده لليهودية خاصة، وللفكر الديني عامة، لدرجة يصعب معها الحديث عنه باعتباره مفكراً دينياً. ولذا، قد يكون من الأفضل أن نبدأ بموسى مندلسون فيلسوف حركة التنوير بين اليهود، والذي تبنَّى فكر حركة الاستنارة الغربية والفلسفة العقلانية وطبقه على اليهودية بعد إفساح المجال للوحي، وهذا ما جعل فكره ربوبياً إلى حدٍّ ما. وقد تأثر المفكرون اليهود بفكر هيجل كما يتضح في كتابات كروكمال. أما هرمان كوهين فتأثر بفلسفة كانط. وظهر فلاسفة يهود آخرون في العصر الحديث حاولوا إعادة صياغة اليهودية مستخدمين مقولات



الأنساق الفلسفية السائدة. فنجد فرانز روزنزفايج، ومارتن بوبر، وليوبايك، وأبراهام هيشيل، يحاول كل منهم بطريقته استخدام مقولات نسق فلسفي ما (وجودي أو مثالي) لإعادة تفسير اليهودية.

ويمكن أن نضع الصهيونية في هذا الإطار، فهي محاولة لتطبيق مقولات الفكر الرومانسي القومي العنصري على اليهودي. وتأثر معظم المفكرين الصهاينة (هرتزل ونوردو وآحاد هعام) بفلسفة نيتشه وأفكاره عن القوة وأخلاق العبيد والإنسان الأعلى أو الأسمى. ويُلاحَظ أن كثيراً من الموضوعات الصهيونية وجدت طريقها إلى كتابات الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية، حتى أولئك الذين لم يهتموا بالصهيونية أو ناصبوها العداء، ومن أهم هذه الموضوعات موضوع «سر بقاء الشعب اليهودي»، ومحاولة تفسيره إما من خلال مقولات هيجلية أو من خلال مقولات نيتشوية أو وجودية. ورغم أن الموضوع يُناقَش بشكل فلسفي مجرد للغاية، وليس له علاقة كبيرة بالتطبيقات السياسية، إلا أن هذا الموضوع نفسه يشكل الفكرة المحورية في النسق العقائدي الصهيوني الذي هو بدوره علمنة لفكرة الشعب المختار أو الشعب المقدَّس. ومن ثم، نجد أن هذه الكتابات إنما هي تسويغ واع أو غير واع للغزوة الصهيونية من خلال ديباجات فلسفية معاصرة.

ويوجد فلاسفة يهود كان اهتمامهم باليهودية ضعيفاً أو منعدماً، أو تعبيراً عن موقف فلسفي عام يتجاوز اليهودية في حد ذاتها. ولذا، فإن إسهامهم الأساسي كان يصب في التيار العام للفلسفة الغربية، ومعظمهم من اليهود غير اليهود، أي اليهود الذين لا يؤمنون بالعقيدة اليهودية ولا يتمسكون بإثنيتهم اليهودية حقيقية كانت أم وهمية والذين ازدهروا في الحضارة الغربية بمقدار تمثُّلهم لقيمها وبمقدار تهميشهم هويتهم وفهمهم. وإسبينوزا هو أول هؤلاء الفلاسفة. ويمكن أن نذكر في هذا المقام كارل ماركس، وفرديناند لاسال، وإدموند هوسرل، وهنري برجسون،

ولودفيج فيتجنشتاين، وهربرت ماركوز، وهوراس كالن، وجاك دريدا (أي كل الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية الذين ازدهروا على مستوى الحضارة الغربية). وقد يكون لهؤلاء الفلاسفة بعض الملاحظات أو العبارات المؤيدة للصهيونية أو المعادية لها أو لليهودية ولكنها تظل ملاحظات عرضية (إلا في حالة كالن). وقد لاحظنا أن معظم الفلاسفة العلمانيين من أعضاء الجماعات اليهودية يُعبِّرون في فلسفتهم عن الرؤية الحلولية الكمونية الواحدية وأنهم يتأرجحون بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع.

ومن الظواهر التي تستحق الدراسة عدم ظهور فلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية يُعتَد بهم عبر تاريخ العالم الغربي والإسلامي، وأن أول فيلسوف يُعتَد به هو إسبينوزا في القرن السابع عشر (هذا على عكس علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأنثروبولوجيا وعلم اللغة، حيث يُلاحَظ وجود عدد كبير من العلماء من أعضاء الجماعات اليهودية ساهموا في تأسيس هذه العلوم وتطويرها).

ولتفسير ذلك يمكن الإشارة إلى أن الفلسفة كانت دائماً مرتبطة بالدين وبرؤية المجتمع للكون، وهو ما كان يعني استبعاد أعضاء الجماعات اليهودية باعتبارهم أعضاء في جماعة وظيفية تعيش في داخل المجتمع ولكنها ليست منه. ومع ظهور الرؤية العلمانية المادية للكون وترسُّخها، وتصاعُد معدلات العلمنة في المجتمع، أصبح بإمكان أعضاء الجماعة الوظيفية (وهم عادةً من حملة الرؤية الحلولية العلمانية) أن يساهموا بدور أكثر فعالية ومباشرة في عملية الإبداع الفلسفي (وفي العلوم الأخرى التي ظهرت بعد الثورة الصناعية والثورة الفرنسية، أي بعد أن أصبحت رؤية الإنسان الغربي للكون حلولية علمانية). وقد لاحظنا أن الفيلسوف أو المفكر من أعضاء الجماعة اليهودية يحقق ذيوعاً إن تحرك على أرضية حلولية كمونية (روحية على طريقة فيلون أو مادية على طريقة إسبينوزا) تجعل التميز



بين عقيدة وأخرى أمراً عسيراً. ومع هذا يُلاحَظ أنه بعد إسبينوزا لم يظهر فيلسوف واحد بارز من أعضاء الجماعات اليهودية، وعلينا الانتظار حتى أوائل القرن العشرين لنقابل بعض الفلاسفة البارزين من بين أعضاء الجماعات اليهودية (برجسون وهوسرل). وقد ترك ماركس أثراً عميقاً في الفكر الفلسفي الغربي ولكنه لم يكن فيلسوفاً بالمعنى المتخصص للكلمة. ولتفسير هذه الظاهرة يمكن القول بأن إسبينوزا ظهر في لحظة انقطاع في الحضارة الغربية (نهاية الرؤية المسيحية وبداية الرؤية العقلانية المادية) وأن برجسون وهوسرل ظهرا هما الآخران في لحظة انقطاع في الحضارة الغربية (عالم ما بعد نيتشه وبداية اللاعقلانية المادية).

ويُلاحَظ تزايد اشتراك أعضاء الجماعات اليهودية في صياغة الفكر الفلسفي النقدي في الغرب (ماركس وفرويد) خصوصاً في فلسفة اللغة، وهو تيار يصل إلى قمته في فكر تشومسكي (الثورة التوليدية) وفكر دريدا (الفلسفة التفكيكية التي تضم عدداً كبيراً من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية). وقد تلاحَظ بعض السمات الأساسية في أنساقهم الفلسفية التي لا يمكن تفسيرها إلا بالعودة لميراثهم اليهودي (مارانية إسبينوزا ومشيحانية ماركس العلمانية وحلولية دريدا... إلخ). ولكن نسقهم الفكري يظل في شكله ومضمونه جزءاً من الفلسفة الغربية ينبع منها ويصب فيها. ولذا، سيُلاحَظ أن تتابع فلسفات هؤلاء الفلاسفة وتغيُّرها ينبع من تاريخ الفلسفة في الغرب.

■ ■ ■



موسى بن ميمون والفلسفة الإسلامية

موسى بن عبد الله بن ميمون القرطبي. مفكر عربي إسلاميُّ الحضارة والفكر يؤمن باليهودية وعضو في الجماعة اليهودية في إسبانيا الإسلامية. وُلد في قرطبة عام 1135م لأسرة من القضاة والعلماء اليهود. وعُرف أيضاً باسم «رمبم» وهي الحروف الأولى من اسمه ولقبه حيث تجيء الراء اختصاراً لكلمة «رابي» أى «حاخام». وكان من الأقوال المأثورة بين اليهود قولهم « لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلا موسى » وذلك لأنه كان بارعاً في آداب الدين والعهد القديم والطب والعلوم الرياضية والفلسفة. تلقى تعليماً عربياً ودينياً يهودياً، ومن بين شيوخه تلميذ من تلاميذ ابن باجه.

وحين استولى الموحِّدون على قرطبة عام 1148، اتخذوا سياسة متشددة تجاه الأقليات الدينية بسبب تصاعد المواجهة مع الدولة المسيحية في شمال شبه جزيرة أيبريا. وقد خُيِّر اليهود والمسيحيون بين أن يسلموا أو يرحلوا خلال مدة محددة. وبقي موسى بن ميمون وأظهر الإسلام حتى أتته الفرصة فسافر إلى فلسطين ومكث فيها بعض الوقت ومنها ذهب إلى الإسكندرية ثم إلى الفسطاط فعاش بين أعضاء الجماعة اليهودية وأظهر اليهودية وتزوج بنت كاتب يهودي وشمله القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني برعايته وقدر له راتباً كطبيب. وفي آخر عمره دخل مصر فقيه أندلسي فشنع عليه وهاجه لأنه كان بالأندلس يُظهر الإسلام فدافع عنه القاضي عبد الرحيم بأنه أسلم مكرهاً فلا يصح إسلامه شرعاً. وقد عمل ابن ميمون في بداية الأمر تاجر جواهر ثم طبيباً للوزير القاضي الفاضل. وحينما تولى ابن صلاح الدين (الأفضل) الملك، أصبح موسى بن ميمون طبيبه



الخاص. وقد ألَّف ابن ميمون معظم كتبه أثناء إقامته في القاهرة (ومن بينها عدة كتب في الطب). ومات فيها عام 1204م.

من أهم كتبه كتاب السراج وهو تفسير دقيق للمشناه. ومن كتبه الأخرى كتاب مشنيه توراه أي «تثنية التوراة» وهو الكتاب الوحيد الذي كتبه بالعبرية حتى يستطيع كل قضاة اليهود قرّاءته والاستفادة بما جاء فيه ولا يضطروا إلى العودة للتلمود، والكتاب عمل تصنيفي متأثر بالتصنيفات الإسلامية المماثلة، رتب فيه في نظام منطقي وبإيجاز واضح ما حواه العهد القديم من قوانين بالإضافة إلى جميع قوانين المشناه والجماراه.

وإذا كانت طريقة التلمود هي عرض الموضوع وإفساح المجال للمناقشة بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة بدون ترجيح في أغلب المشكلات، فإن ابن ميمون اعتمد على رجاحة عقله وعلى التقاليد الموروثة في الحكم بشكل مجرد. وهو لا يجمع روايات ولا يدخل في غمرة مناقشات، بل يُفصِّل تفصيلاً ويحكم حكماً صريحاً مبيناً. ومن هنا، نراه لا يشير إلى مصادر أو إلى أسانيد أو إلى أصحاب المذاهب من أحبار التلمود إذ ليست المذاهب جوهر الموضوع الذي يبحثه. وقد سُمِّي هذا الكتاب اليد القوية (يد حازاقاه)، وكلمة «يد» تعادل الرقم 14 وهو عدد فصول الكتاب.

أما أهم كتب ابن ميمون على الإطلاق فهو كتاب دلالة الحائرين الذي كتبه بالعربية ثم تُرجم إلى العبرية، وهو مقسَّم إلى ثلاثة فصول. ويحاول ابن ميمون في هذا الكتاب أن يُوفِّق بين العقل والدين، لأن العقل غرسه الخالق في الإنسان. وحينما يبحث ابن ميمون في الذات الإلهية، فإنه يستنتج مما في الكون من شواهد التنظيم المُحكَم أن عقلاً سامياً يسيطر على هذا الكون. فالخالق حسب رأيه عاقل ولا جسم له، وكل العبارات التي تشير إلى شيء من أعضاء الجسم في وصف

الخالق يجب أن تُفسَّر تفسيراً مجازياً. وصفاته لا تنفصل عن ماهيته وهو المحرّك الأول والصلة الأولى الواجبة. وهو خالق العالم من العدم، ولذا فهو يدحض فكرة أرسطو الخاصة بأزلية الكون. والعالم كلّ تترابط أجزاؤه على أساس قوانين معينة تتوقف في كليتها على فعل الخلق (أي عملية الخلق) ذاته، وهو فعل لا نظير له في التاريخ، وهذا الرأي يقترب من رأي الأشاعرة رغم هجوم ابن ميمون عليهم. ويصر ابن ميمون على فكرة فعل الخلق هذه إذ بدونها يصبح العالم عبارة عن مادة محضة تتحرك بقانون السببية المادي. وهو يضيف أنه لو كان هذا هو الوضع حقاً لفهمنا كل شيء في الطبيعة بقوانين المنطق. ولكن هناك في الطبيعة من الظواهر ما لا يمكننا فهمه.

تعرَّض موسى بن ميمون للمعجزات فآمن بإمكانية حدوثها، ولكنه حاول أن يُبقي هذه الإمكانية في أدنى حد ممكن. وفسَّر بعض ما ورد من المعجزات في العهد القديم تفسيراً علمياً وأوَّل كثيراً من الأفكار الدينية اليهودية تأويلاً يجعلها تتفق مع العقل. ويتعرض الكتاب أيضاً لطبيعة النبوّة حيث عرَّفها بأنها ظاهرة تكاد تكون طبيعية يستطيع المرء أن يصل إليها من خلال المران اللازم حتى يرتفع إلى الكمال الخلقي والعقلي. ولكن، مع هذا، ليس بإمكان النبي أن يصبح نبياً إلا بإرادة الخالق. وأبو الأنبياء هو موسى، فكل الأنبياء يأتيهم الوحي منقطعاً، أما موسى فقد أتى بشريعة وأطلق نبوءته بشكل مستمر. وشريعة موسى من أهم المعجزات في التاريخ، ومع هذا كان على الشريعة أن تتنازل للعقل الشعبي، ومن هنا تأتي بعض الشعائر مثل تقديم الضحايا والقرّابين التي تُعَدُّ تنازلاً لهذا العقل الذي ينجذب دائماً نحو الوثنية (ولذا لا يمكنه تخيُّل عبادة بدون تضحية).

والشر، حسب رأي ابن ميمون، ليس له وجود ذاتي موجَب وإنما هو انتفاء الخير. وكثير مما يبدو لنا أنه شر في ذاته إنما هو نتيجة خطأ الإنسان. كما أن الإنسان



لا يمكنه أن يعرف الغرض الإلهي النهائي. وقد خلق الإله العالم بإرادته وحكمته. وعناية الإله لا تتوقف عند النوع والعام وإنما تصل إلى الأفراد، وهي تتناسب مع جهد الفرد في أن ينشِّط عقله ويسمو به. ثم يتحدث ابن ميمون عن دين الكمال الإنساني، دين قوامه التأمل الفلسفي في الخالق. ويضرب مثلاً ليوضح فكرته فيشبِّه مستويات العقل الإنساني بمجموعات من الناس يقفون حول قصر الملك بعضهم خارج حوائط المدينة، وهؤلاء هم الذين لا يؤمنون بعقيدة ما. وبعضهم داخلها، وهؤلاء يؤمنون بعقيدة ولكنهم وقعوا في خطأ ما أثناء تأملهم أو أنهم اتبعوا رأي حجة وقع هو نفسه في الخطأ. ويحاول بعضهم دخول قصر الملك ولكنهم لا يستطيعون لأنهم لا يعرفون الطريق (وهؤلاء هم الذين يعرفون الشريعة بسذاجة). وهناك من يسيرون حول القصر (وهم علماء اليهود الذين يؤمنون بالآراء الدينية الصائبة ولكنهم لا يتأملون فلسفياً). أما في داخل القصر، فهناك هؤلاء الذين انغمسوا في تأمل مبادئ الدين، ولهؤلاء كتب ابن ميمون كتابه.

والتأمل الفلسفي في الخالق يعادل حب الإله. ولكن هل يعني هذا الرغبة الصوفية في الاتحاد به؟ يقتبس ابن ميمون من سفر إرميا (9/ 23 ـ 24): "لا يفتخرنَّ الحكيم بحكمته ولا يفتخر الجبار بجبروته ولا يفتخر الغني بغناه. بل بهذا ليفتخرنَّ المفتخر: بأنه يفهم ويعرفني أني أنا الرب الصانع رحمة وقضاء وعدلاً في الأرض لأني بهذه أُسرْ. ويُفسِّر ابن ميمون هذه الكلمات بأن الخالق يُسرُّ بمقدرة الإنسان على أن يسمو على كل ما هو متغير مثل القوة الجسدية والكمال الجسدي. ويذهب ابن ميمون إلى أن السلوك الأخلاقي ذاته لا يحقق هذا إذ أنه خاضع للتغير باعتبار أنه يتوقف على وجود الآخرين. وعلى الفرد أن يطمح إلى أن يُشبه اكتفاء الخالق بذاته. ولا توجد صفة واحدة يستطيع الإنسان أن يحقق من خلالها هذا

الاكتفاء إلا معرفة الخالق داخل الحدود المتاحة للإنسان (أي صفاته) وهـي معرفـة تدفع الإنسان إلى أن يحاول محاكاة الخالق.

وضع ابن ميمون ما يُعرَف بالأصول الثلاثة عشـر (بالعبرية: شلوشـاه عسـار عيقاريم) لليهودية، وهي أهم محاولة لتحديد عقائد الدين اليهودي، الـتي وردت في مقدمة ابن ميمون لكتاب السنهدرين في كتاب السراج. وهي تنفي أية حلولية عـن الإله:

1 ـ الإله هو خالق ومدبِّر هذا الكون.

2 ـ واحد منذ الأزل وإلى الأبد.

3 ـ لا جسد له ولا تحدُّه حدود الجسد.

4 ـ هو الأول والآخر.

5 ـ على اليهودي ألا يعبد إلا إيّاه.

6 ـ كلام الأنبياء حق.

7 ـ موسى أبو الأنبياء؛ من جاء قبله ومن جاء بعده.

8 ـ التوراة التي بين يدي اليهود هي التي أُعطيت لموسى.

9 ـ التوراة غير قابلة للتغيير ولن تنسخها شريعة أخرى.

10 ـ الخالق عالم بكل أعمال البشر وأفكارهم.

11ـ إنه يجزي الحافظين لوصاياه ويعاقب المخالفين لهـا.

12 ـ سيجيء الماشيَح، وعلى اليهودي انتظاره.

13 ـ على اليهودي أن يؤمن بقيامة الموتى.



يزعم موسى بن ميمون أن عصر الخلاص بعودة الماشيَّح سيأتي في مسار التاريخ وسيكون حدثاً يتم في هدوء بعيداً عن أية كوارث وعلامات للظهور.

ورغم تأثر موسى بن ميمون بالفكر الإسلامي العقلاني في كتابات الفارابي وابن سينا وربما ابن رشد، فإنه يؤمن بأن الشريعة الشفوية (التلمود) مرسلة من الإله ويشير إلى الشعب المقدَّس والشعب المختار.

وقد ذهب موسى بن ميمون إلى أن العقيدة اليهودية وفكرة الخالق لا يمكن فهمهما واستيعابهما إلا من خلال الفلسفة الأرسطية، وإلى أن أيَّ تفسيرات أخرى هي شكل من أشكال الوثنية، ولذا يجب أن نلقن الناس (حتى العوام) التعريف الدقيق للخالق.

ويبدو أن بعض أقواله تحتمل تأويلات يُفهَم منها أنها إلحادية أو تبث الشك في قلوب المؤمنين، مثل قوله إن جوهر الإله غامض على الإنسان ولا يمكنه فهمه. وهناك ما يوحي بأنه لا يؤمن بالبعث، خصوصاً أن فكرة الآخرة ظلت باهتة في اليهودية. كما أنه كان يؤمن بأن النبوَّة أمر يحققه الإنسان من خلال الجهد العقلي. ومن ثم ذهب بعض علماء اليهود إلى أن الأرسطية الميمونية تشوِّه معنى الكتاب المقدَّس وأن ابن ميمون يظهر احتراماً لأرسطو أكثر من احترامه لنصوص الكتاب المقدَّس أو التراث الحاخامي.

ولذا، حدثت مواجهة بين أنصار ابن ميمون وأعدائه. ففي عام 1230 حاول معارضوه أن يمنعوا دراسة دلالة الحائرين والأجزاء الفلسفية في كتاب مشنيه توراه. وكان نحمانيدس ضمن مهاجميه، بل واستعدى بعض اليهود في بروفانس (فرنسا) محاكم التفتيش على كتابات ابن ميمون فأُحرقت عام 1232. واندلع السجال مرة أخرى عام 1300 ومُنعت دراسة كتابات ابن ميمون قبل سن الخامسة والعشرين. وانتهى السجال حين طُرد اليهود من فرنسا عام 1306.



وقد بعثت حركة التنوير اليهودية كتاباته لإدخـال شـيء مـن العقلانيـة علـى الدين اليهودي بعد أن خنقته الدراسات التلمودية والاهتمامات الحسيدية والقبّالية. ومن بين المتأثرين بفكره، إسبينوزا وموسى مندلسون (أبو حركة التنـوير اليهوديـة) وهرمان كوهين. بل إن كتابات ابن ميمون تُعَدُّ النقطة الأساسية التي اجتمع عليهـا دعاة التنوير، وهي إطار مرجعي أساسي لليهودية الإصلاحية.

■ ■ ■

مقـدمـة

لفضيلة العالم الجليل/ الشيخ مصطفى عبد الرازق

أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية

لليهود معظم الفضل فى تعريف المسيحيين بالفلسـفة الإسـلامية فـى القـرون الوسطى.

وفى ذلك يقول جيوم تيوفيل تنمان المتوفى 1819 فى كتابـه (المختصـر فـى تاريخ الفلسفة):

(أهم من حمل مذاهب العرب الفلسفية إلى المسيحيين هم اليهود نقلوها مـن بلاد الأندلس حيث كانت الهمم منصرفة بقوة إلى مدارسة العلوم. علـى أن اليهـود أنفسهم ساهموا بقسط ظاهر فى عالم العلم ونشأ فيهم غير واحد من ذوى العقـول الفلسفية.، منهم الحبر موسى بن ميمون الذى ولـد بقرطبـة عـام 1139[1] وتخـرج بدروس ابن طفيل وابن رشد ودرس بنفسه كتب أرسطو ومن أجل ذلك كان ظنيناً لدى المتعصبين من أهل ملته وقد تعقبوه بحقدهم حتـى أدركـه المـوت سـنة 1205 ب.م.

وفى كتابه المسمى (دلالة الحائرين):

نفحات العقل المسدد البصير، تعرف ذلك فى شرحه لعقائـد الـدين اليهـودى وفيما يتضمنه من أمثال حكمية متينة.

---

(1) المشهور أن ابن ميمون ولد سنة 1135 وفى كتاب تاريخ العرب تأليف هيار ما يوافق قول تنمـان. (راجع . . 377Histoire des arabes par clement huart . tome . II.Paris. 1913. P

وعلى الرغم من تمسكه بالأرسطاطاليسية العربية فهو يضع جملة من دعاوى هذه الفلسفة موضع الرد بما يثير حولها من شكوك، ومن أمثلة ذلك مسألة العقول الفلكية ، ومسألة العقل الفعال المتصرف فى العالم.

وعلى الجملة فقد كان اليهود فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر سفراء بين عرب الأندلس وبين الغربيين بما ترجموا من كتب كثيرة عربية إلى لغتهم العبرية التى كان الغربيون أعرف بها. ونقلت نفس هذه الكتب إلى اللغة اللاتينية فى تراجم أكثرها مشوه جداً) [1].

وفى هذا القول بيان للصلة الوثيقة بين فلسفة اليهود فى القرون الوسطى وبين الفلسفة الإسلامية. وظاهر أن درس هذه الحركة الفلسفية اليهودية ورجالها لازم للإحاطة بتاريخ الفلسفة الإسلامية.

وأبو عمران موسى بن ميمون على الخصوص أجدر بالعناية لأنه أعظم فلاسفة اليهود فى تلك العصور شأناً – كما يقول فوييّه فى كتابه (تاريخ الفلسفة)[2]، ولأنه تخرج بدروس الحكيمين الأندلسيين الكبيرين ابن طفيل وابن رشد، ثم هو قد عرض فى بعض كتبه لنقد مذاهب للفلاسفة الإسلاميين.

بل إننى ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الإسلام، وقد قلت فى كلمة ألقيتها فى حفلة ابن ميمون بدار الأوبرا فى أول أبريل سنة 1935 ما نصه: (أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام؛ فإن المشتغلين فى ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظرى مسلمين وغير مسلمين يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام.

(1)tennemann: manuel de la Philosophie.Traduit de l`Allemand; Par V.Cousin 2me Edition. Tome I.1839.P.364-365.
(2)Histoire de la Philosophie Alfred Fouillee Pasris. 1926.p.200



وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية بمعنى أنها نبتت فى بلاد الإسلام وفى ظل دولته، وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم ويقول الشهرستانى فى كتاب (الملل والنحل):

(المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندى وحنين ابن إسحاق.. إلخ).

وإذا كان حنين بن إسحاق المسيحى من فلاسفة الإسلام فإنه لا وجه للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الإسرائيلى.

وابن ميمون من فلاسفة العرب على رأى من يسمى الفلسفة الإسلامية فلسفة عربية نسبة إلى العرب بمعنى اصطلاحى يشمل جميع الأمم والشعوب الساكنين فى الممالك الإسلامية المستخدمين للغة العربية فى أكثر تآليفهم العلمية لتشاركهم فى لغة كتب العلم، وهذا هو الرأى الذى اختاره الأستاذ (كارلو نالينو) فى محاضراته فى علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى[1].

فابن ميمون من فلاسفة العرب وهو من فلاسفة الإسلام.

ومن عجب أن ابن ميمون، وهذا شأنه، لم تنشر كتبه بالعربية ولا درست حياته، ولا مذاهبه، ولانزال نلتمس أخباره وآثاره فى لغة غير لغتنا.

ويسرنا أن ينهض الدكتور إسرائيل ولفنسون لتدارك هذا النقص فيؤلف بالعربية كتاباً جامعاً فى حياة موسى بن ميمون وآثاره.

وكتاب الأستاذ (ولفنسون) ينتظم أبواباً أربعة:

أولها- فى حياة موسى بن ميمون، وهو باب محيط بما يتعلق بمولد الفيلسوف ونشأته، وأسرته، وسيرته، ووفاته.

---

(1) محاضرات فى علم الفلك وتأريخه عند العرب فى القرون الوسطى ج1 ص16-18.

وثانيها- فى مؤلفات موسى بن ميمون الدينية، وقد استطرد المؤلف فذكر فى هذا الباب: رسالة ليست دينية وضعها موسى بن ميمون لعلماء اليهود ذوى الإلمام بالأدب العربى الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامى، وهى من بواكير ما كتب ابن ميمون.

أما الباب الثالث- ففى فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه (دلالة الحائرين) وهو أكبر الأبواب يقع فى نحو 74 صفحة من 160 صفحة هى مجموع صفحات الكتاب، وقد عنى الأستاذ (ولفنسون) فى هذا الباب بتلخيص ما تضمنه كتاب (دلالة الحائرين) من المباحث المختلفة ممهداً لذلك بمحاولة لبيان المراجع اليهودية، واليونانية، والإسلامية؛ التى اعتمد عليها المؤلف فى أثناء تدوينه لكتابه.

والباب الرابع، وهو الأخير- خاص بمؤلفات موسى بن ميمون الطبية.

فكتاب الأستاذ (ولفنسون) يتناول الناحية الدينية، والناحية الفلسفية، والناحية الطبية، وتلك هى الجهات التى تميز فيها الرئيس موسى بن ميمون، وأحسب أن للحبر اليهودى الفيلسوف ناحية أخرى لم يكن فيها أقل تميزاً، وهى الناحية السياسية.

ولعل الأستاذ (ولفنسون) تجنب عن عمد كل ما يمس السياسة .

فى بعض كلام المؤرخين ما يشعر بأن صلة ابن ميمون بصلاح الدين الأيوبى ووزيره القاضى الفاضل لم تكن مجرد تقدير لقيمة ابن ميمون فى الطب والفلسفة بل كان السلطان الأيوبى ووزيره يعرفان أيضاً للحبر الفيلسوف مهارته وحذقه فى شؤون السياسة.

وتراجم ابن ميمون تشير إلى أن الفضل فى جعله رئيساً لكل يهود مصر على رغم ما كان يحيط به من عداوات وأحقاد، إنما يرجع إلى صلاح الدين ووزيره،



وتشير إلى أن صلاح الدين كان ينتفع بما لابن ميمون من لطف التدبير، ومن المكانة والقبول عند يهود اليمن فى تهدئة الثورات التى كانت تنزو بها تلك البلاد.

وبعد: فكتاب الأستاذ (ولفنسون) ثمرة جهد كبير فى الاطلاع على مراجع مختلفة فى لغات شتى، ويكاد يشعر القارىء بأن المؤلف لم يفته مرجع من مراجع بحثه؛ لاسيما المؤلفات اليهودية.

والأستاذ (ولفنسون) بذكائه ونشاطه واستكماله لأدوات الدرس العلمى أهل لأن يستوفى البحث فى فلسفة القرون الوسطى اليهودية فيكمل بذلك ما ينقص الآداب العربية فى هذا الباب، وهو جدير بالتشجيع والثناء على ما يقدمه لقراء العربية اليوم وما يرجى أن يقدمه غداً.

مصطفى عبد الرازق

■ ■ ■



تصدير

كنت معتزماً منذ أن وجهت عنايتى للكتابة فى تأريخ اليهود فى العصور الإسلامية أن أفرد موسى بن ميمون بمؤلف خاص أبحث فيه عن سيرة حياته وأفصل لكلام عن مصنفاته بعد أن أتحرى الأخبار التى سبقت زمن وجوده منذ انبثاق فجر الإسلام كى تكون سلسلة بحوثى فى هذا الموضوع متدرجة تدرجاً تأريخياً يساير الزمن ويتابع الحوادث.

ولكن حدث ما لم يكن فى حسبانى إذ أخذت الهيئات اليهودية فى أرجاء المعمورة تتداعى للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون وتستعد لتمجيد اسمه بمناسبة مرور ثمانمائة عام على ميلاده، وكان من جراء ذلك أن انهالت علينا الرسائل من جهات متعددة يطلب فيها مرسلوها البيان عن موضوعات مختلفة تتعلق بتأريخ موسى بن ميمون فى الديار المصرية، وكان بين الذين رغبوا إلىّ أن أعنى بتأريخ موسى بن ميمون وألحوا علىّ أن أوجه نظرى للبحث فى تراثه الكبير ومؤلفاته الكثيرة صاحب السعادة يوسف قطاوى باشا رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر ذاك الذى عهد الناس فيه رجاحة العقل والميل إلى نشر الثقافة والعرفان؛ فخضعت للظروف المباركة التى أتاحت لى الفرصة للمبادرة بالبحث فى تأريخ عصر موسى بن ميمون والتنقيب عن آثاره.

وليس عجيباً أن تنهض الهيئات اليهودية فى نواحى المعمورة للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون فهو من الأفذاذ الفحول الذين أثروا فى الحياة العقلية الإسرائيلية تأثيراً بعيد الغور لايزال باقياً قوياً إلى يومنا هذا.



ولسنا نعلم رجلاً آخر من أبناء جلدتنا غير ابن ميمون قد تأثر بالحضارة الإسلامية تأثراً بالغ الحد حتى بدت آثاره وظهرت صبغته فى مدوناته من مصنفات كبيرة ورسائل صغيرة.

ولا بدع فقد نشأ فى بيئة عربية واتصل بكثير من عظماء العرب فى الأندلس وبلاد المغرب ومصر، ومثل هذا الاحتكاك يجب أن يحسب حسابه فى أثناء قراءة تراث ابن ميمون.

ومما يؤسف له أشد الأسف أن مصنفاته لم تنتشر بين الناطقين بالضاد الانتشار الجدير به مثلها، وذلك يرجع إلى أن كثيراً من مدوناته لا يُفهم فهماً صحيحاً إلا إذا كان القارىء واسع الإطلاع كثير البحث فى الآداب العبرية، وإلى أن مؤلفات ابن ميمون العربية كانت مدونة بالقلم العبرى كما كان يفعل أغلب علماء اليهود فى الأندلس ومصر.

ولابد لى من الاعتراف بأنى قد عانيت متاعب جمة فى أثناء تدوينى هذا الكتاب لأن كثيرين من المؤرخين اليهود وغيرهم كتبوا عن ابن ميمون بلغات مختلفة رسائل كثيرة منها ما هو قديم ومنها ما هو متأخر وحديث، ولاشك أن الباحث فى تأريخ رجل كهذا لا يسعه أن يغض الطرف عن شىء يتعلق به أو يهمل فى الإطلاع على أمر كتب عنه مهما كان يسيراً.

وقد خُيل إلىّ فى بدء الأمر أنه لم يبق لى مجال للبحث فى هذا الموضوع والإتيان فيه بشىء جديد لكثرة من كتبوا فيه وعنوا به مدى عدة قرون؛ ولكن بعد البحث والإمعان فى النظر بدت لى نواح جمة من سيرة حياته، وعلى الأخص ما يتصل بعلاقته مع فلاسفة المسلمين، لاتزال غامضة تحتاج إلى مجهود عظيم لكشفها وإيضاحها، وللوقوف على مبلغ تأثره بمن سبقوه من العلماء والفلاسفة.



وقد عنيت بذكر المصادر والمراجع فى ذيل كل صفحة من صفحات الكتاب كما فعلت فى كتبى السابقة لأنى أعد ذلك الإهمال الذى يقع فيه أكثر المؤلفين مكتب العلمية باللغة العربية بعدم ذكر المصادر التى استقوا منها معلوماتهم نقصاً عمياً فاحشاً يحط من قيمة ما دوّنوا، فوق ما لذلك من الصلة بناحية خلقية من لأخلاق الفردية أو العامة.

وهناك مؤلفات كثيرة تبحث فى موسى بن ميمون أو تشير إليه لم أنقل منها شيئاً، إما لأن مؤلفيها من المتأخرين الذين لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم رووا ما قاله ندين سبقوهم، أو لأنهم بحثوا فى موضوعات لم أجد حاجة لأن أنقل عنهم فيها شيئاً، وقد نشأ عن ذلك أننى أهملت ذكر رسائل كثيرة تتعلق بموضوعنا فآثرت أن أضع باباً فى نهاية الكتاب أذكر فيه أسماء كل ما دوّن لموسى وعن موسى فى فهرس مفصل أرجو أن يكون ذا فائدة لمن يريد الوقوف على جميع المصادر والمراجع.

أما الفصل الأول الذى يشتمل على سيرة حياة ابن ميمون فقد عنيت به عناية بالغة، وقد وضعت نصب عينى أن أقف على تأريخ حياته من ناحية وعلى حوادث العصور المتصلة باليهود عامة وفى مصر خاصة من ناحية أخرى، وأعتقد أن الباحث يجد فيما أوردت من المعلومات عن موسى بن ميمون بمصر ما يساعده على البحث فى نواح أخرى من حياة اليهود فى القرن الثانى عشر ب.م. بمصر الفسطاط.

على أنى قصدت فى الباب الثانى إلى الإيجاز لأنه يبحث فى مصنفات موسى ابن ميمون العبرية والدينية حتى لا يمل القارىء الذى لم يتثقف بالثقافة اليهودية ولم يلم الإلمام الكافى بعلم التشريع الإسرائيلى وما يتصل به.



أما الباب الثالث فهو أكبر أبواب الكتاب لأنه يبحث فى فلسفة ابن ميمون وفيما أخذه عن فلاسفة المسلمين فهو يتناول موضوعات ذات خطر عظيم؛ إذ فيه يتعرض لحل تلك المشكلات الفلسفية والدينية التى كانت تشغل بال كل مفكر وباحث فى غضون القرون الوسطى، وهو يعلن بجرأة وصراحة آراء ونظريات لم تكن البيئات الدينية الإسرائيلية لتقبلها أو ترضى بالتصريح بها وتعرض بالنقد الدقيق للمتكلمين ولرجال الفرق من المعتزلة والأشعرية ولشيخ الفلاسفة أرسطو، وقد نقلت فى هذا الكتاب نصوصاً كثيرة من كتابه دلالة الحائرين بعبارة الفيلسوف نفسها ولم أغير شيئاً من ألفاظه إلا فى مواطن قليلة جداً[1] وقد ترجمت الآيات العبرية والنصوص المنقولة من المشنا والتلمود إلى العربية، وإنى لأودّ أن يطبع كتاب دلالة الحائرين كله بحروف عربية طبعة محررة مصححة حتى تكون أجزاؤه الثلاثة مبسوطة أمام القارىء العربى الحكيم الذى يجد فيه متعة فكرية من ناحية ومصدراً من أهم المصادر لإدراك فلسفة اليهود فى إبان العصور الوسطى من ناحية أخرى.

وكذلك قد أطلت الكلام فى الباب الرابع الذى يتضمن تحليل رسائل ابن ميمون الطبية التى ألفت باللغة العربية ودوّنت بحروف عبرية، وقد فعلت ذلك لألفت إليها نظر أطباء العرب فى البلدان العربية راجياً أن يعنوا بها ويعملوا على جمعها ونشرها بحروف عربية لأنها من أهم رسائل الطب العربى فى القرون الوسطى ولأنها تشتمل على نظريات يصح أن يعمل بها الأطباء الآن كما صرح بذلك بعض الأطباء من العلماء المستشرقين.

---

(1) ولما كانت نصوص دلالة الحائرين التى بين أيدينا من طبع العلامة سليمان مونك لا تخلو من تحريف وإبهام فلابد أن يكون قد وقع فى بعض ما سردنا من نظريات الفيلسوف شىء من الغموض.

هذا وإنى لأتمنى من صميم فؤادى أن يكون كتابنا خير مرشد للقارىء العربى المستنير الذى يريد أن يقف على دقائق التفكير الإسرائيلى فى غضون العصور الوسطى، أو الذى يريد أن يتابع مبلغ تأثير الحضارة الإسلامية ومدى انتشار الفلسفة العربية ليس فى البيئات الإسلامية فحسب؛ بل فى الجماهير اليهودية والمسيحية أيضاً.

إسرائيل ولفنسون

(أبو ذؤيب)

تحريراً فى 30 من شهر يونيو سنة 1936

■ ■ ■



الباب الأول



حياة موسى بن ميمون

الباب الأول
حيـــاة مـوسى بــن ميمــون

عناية المؤرخين بتعيين تاريخ موسى بن ميمون- والد صـاحب الترجمـة وعلـو كعبه فى العلوم- ازدهار مدينة قرطبة بالأنـدلس فـى القـرن الثـانى عشـر ب.م.- حالة اليهود بقرطبة بعد فتح الموحدين لها- هجرة أسرة ميمـون إلى المريـة فـالمغرب الأقصى- ميمون وابنه ينشران رسالتين بمدينة فـاس علـى أبنـاء جلـدتهما- نـزوح أسرة ميمون من المغرب الأقصى إلى المشرق- استيطان موسـى بـن ميمـون بمصـر الفسطاط- يوسف بن عقنين وكلب الحكيم وسعديا بن بركات من تلاميـذ موسـى بن ميمون- الحريق الهائل الذى حدث بالفسطاط سنة 1167.ب.م. انقراض ملك العلويين وارتقـاء يوسـف صـلاح الـدين الأيـوبى عـرش مصـر- كنـائس اليهـود بالفسطاط- حالة اليهود الأدبية والدينية بها- اضطهاد رئـيس الطائفـة لموسـى بـن ميمـون إلى أن اختير للرياسـة سـنة 1187.ب.م.- إصـلاحات موسـى الدينيـة- احترافه الطب العملى- زوج موسى وابنه إبراهيم- الملك الأفضل يختار لنفسه ابن ميمون طبيًا خاصاً- قصيدة المدح لابن سناء الملك- وفاة ابن ميمون ودفنه بمدينـة طبرية بفلسطين- التشكك فى مكان دفنه- مشكلة إسلام أسرة موسى بـن ميمـون بالمغرب الأقصى- أقوال القفطى وابن أبى أصيبعة وابن العبرى وأحمد زكـى باشـا من علماء العرب وآراء بعـض علمـاء الإفـرنج واليهـود فـى هـذه المشـكلة- رأى المؤلف فيها-.

ولد موسى بن ميمون، ويعرفه العرب بأبى عمران عبيد الله، فـى ثلاثـين مـن



شهر مارس سنة خمس وثلاثين ومائة وألـف للمـيلاد بمدينـة قرطبـة بالأنـدلس[1]، وكانت ولادته قُبيل عيد الفصح عند اليهود[2].

---

(1) واول مـن ذكـر تـأريخ مياده حفيـده داود بـن إبراهيم الذى علق على كتاب السراج مסכת ראש השנה الملاحظة الآية بالعبرية : רבנו משה ע'ה בעל ספר זה נולד לאביו הקדוש בחדש ניסן י'ד שנת אלף המו לשטרות היא שנת התצה לאלף החמישי راجع كتاب חמדה גנוזה للعالم ايدلمان (H. Edelmann) ص ٣٠ ، وراجع مجلة כרם חמד جـ ٧ ص ٢٥١ . ==
بعض المتأخرين من أدباء العرب لم يعرفوا وجه الصواب فى تسمية موسى بن ميمون فحرفوها إلى موسى بن عبدالله الإسرائيلى المغربى (راجع كتاب شرح العقار لابن ميمون المخطـوط بقلـم ابـن البيطار الموجود بمكتبة أيـا سـوفيا بأسـطنبول رقـم 3711)، أو إلى موسـى بـن عبـد الله القرطبـى (راجع كتاب الطب القديم لموسى بن عبد الله اليهودى، طبع عوض واصف بمصر سنة 1908).

ومنشأ هذه التسمية أن بعض الناسخين لمقالاته من المسلمين لم يكونـوا دقـيقين فـى نقـل اسمـه فكتبـوه موسى بن عبد الله القرطبى الإسرائيلى بدلاً من أن يكتبوه أبو عمران موسى عبيد الله ابن ميمـون القرطبى.

وكان العالم محمد أبو بكر بن محمد التبريزى يكتب اسمه على هذا النحو: موسى بن ميمون ابن عبد الله الإسرائيلى (راجع الترجمة الإنجليزيـة لدلالـة الحـائرين M.Friedlander; The Guide for the Perplexed1904 p.xxxv)

(2) ولعل هذا هو السبب فى تسميته موسى إذ من المعلوم أن اليهود إنما يحتفلون بعيد الفصح لـذكرى خروج موسى بن عمران عليهما السلام مع بنى إسرائيل من الديار المصرية فـى أربعـة مـن شـهر نيسان العبرى أما تكنيته بأبى عمران فلا علاقة لها بابن له عـرف بهـذا الاسـم، لأن ابنـه الوحيـد عرف باسم إبراهيم، ولكن الذى نعتقد هو أن العرف جرى على استعمال هذه الكنية فى كل مـن عرفوا باسم موسى وقد عرف عند اليهود بهذه الكنية العـالم موسـى الطفلسـى الـذى عـاش فـى النصف الأول من القرن التاسع للميلاد كما عـرف بهـا موسـى بـن يعقـوب الإسـرائيلى طبيـب الخليفة الفاطمى المستنصر بالله، وكذلك الشاعر اليهودى موسى بن طوبى الأشبيلى الـذى عـاش فى النصف الأول من القرن الرابع عشر، ونريد أن نلفت الأنظار إلى أن كثرة الروايات التى تقص علينا أخبار ولادة موسى بن ميمون والعناية بها، وبلوغها حداً لا مثيل له فى تـاريخ اليهـود. كـل هذا يدل على مبلغ ما كان له من الرفعة فى قلوب المؤرخين من أبناء جلدتـه حتـى عنـوا بتـدوين اليوم والساعة التى ولد فيها.



وكان ميمون بن يوسف والد صاحب الترجمة يُمت إلى أسرة عريقة فى الحسب يرجعها بعض المؤرخين إلى يهودا (רבי יהודה הנשיא) جامع أسفار المشنا فى القرن الثانى ب.م.[1].

وكان ميمون هذا ممن درسوا على العالمين يوسف بن ميجاش وإسحاق الفاسى، وهما اللذان خرّجا عدداً عظيماً من كبار المثقفين وقادة الرأى عند اليهود فى القرن الثانى عشر ب.م. وكان قاضياً فى المحكمة الشرعية اليهودية بقرطبة.

ولم يكن ميمون مثقفاً فى العلوم الدينية اليهودية فحسب؛ بل كان ممن مارسوا العلوم الطبيعية والفلسفية ممارسة دقيقة، وكان لهذه الثقافة تأثير عظيم فى نشأة ابنه موسى الذى عدّ والده من أساتذته، يدل على ذلك ذكره له مرات كثيرة فى مدوناته المختلفة ونقله نصوصاً شتى عنه[2]، كما كان للدروس التى تلقاها موسى فى حداثته على العالم يوسف بن صديق أثر كذلك.

وكانت قرطبة حافلة بالعلماء والفلاسفة من المسلمين واليهود فى ذلك العهد، وكانت كرسى المملكة فى القديم، ومركز العلم، ومنار التقى، ومحل التعظيم

---

(1) فى نهاية كتاب السراج لابن ميمون جدول بنسبه على هذا النحو: أنا موسى بن ميمون القاضى بن يوسف الحكيم بن اسحق القاضى بن يوسف الحكيم بن عوبديا القاضى بن سليمان الحبر بن عوبديا القاضى ابن الحبر المقدس يوسف بن الحكيم الحبر عوبديا.. وهذه الرواية عن نسبه تذكر تسعة أسماء لأسلافه فقط، وهذا العدد- إذا فرضنا صحته- لا يكفى فى إرجاع أسرة موسى إلى القرن الثانى ب.م.

(2) مثال ذلك قوله فى مقدمة كتابه السراج ما يأتى: (وقد جمعت كل ما وصل إلىّ من تفاسير سيدى الوالد..) وقد ألف ميمون جملة مصنفات ضاعت جميعها من جراء كثرة تنقلات أسرته، غير أن موسى ابنه يخبرنا أنه وضع رسالة فى صلاة اليهود وأعيادهم، وأخرى فى شرح مختصر المجسطى، وثالثة فى تفسير سفر أستير، كما أن حفيده إبراهيم يذكر اسم جده مراراً على هذا النحو (راجع M.steinschneider:Diearabische Literatur derjuden ص 1958) .



والتقديم[1]؛ كما كانت أعظم مدينة بالأندلس، وليس لها فى المغرب شبيه فى كثرة الأهل وسعة الرقعة، وبها كانت ملوك بنى أمية، ومعدن الفضلاء، ومنبع النبلاء[2].

وقد عُدت قرطبة بحق من المراكز العظيمة للحضارة اليهودية فى العصر الإسلامى؛ الذى وصل اليهود فيه إلى أوج مجدهم.

وكان اليهود يشتركون مع المسلمين فى فتح الأمصار الأندلسية، وكان منهم الوزير والطبيب فى حضرة الملوك والأمراء، وكان جموع منهم يتلقون العلوم فى المعاهد الإسلامية العالية، حتى نبغ منهم رجال الفلسفة والعلم والطب والشعر[3].

وقد ازدهرت بقرطبة علوم اللغة العبرية؛ فظهر فيها مناحم بن سروق أول من دون القاموس العبرى، ودوناش بن لبرط أول من أدخل البحور العربية فى الشعر العبرى، والوزير حسداى بن شفروط، والنحو أبو زكريا يحيى بن داود ابن حيوج مؤلف كتاب الأفعال ذوات حروف اللين (المعتلة) وكتاب الأفعال ذوات المثلين (المضعّف)، وكتاب التنقيط، وكتاب النتَف، والعالم أبو الوليد مروان بن جناح صاحب كتاب التنقيح، وكتاب اللمع، وكذلك زهت بها علوم الدين اليهودية، وفيها وُجدت المدرسة الدينية العالية التى أسسها العالم موسى بن أخنوخ بمساعدة الوزير حسداى بن شفروط، تلك المدرسة التى استغنى بها يهود الأندلس عن مدارس بغداد الشهيرة، وكانت كعبة يحج إليها طلاب العلوم الدينية من اليهود من جميع الأقطار.

وقد تركت هذه البيئة أثراً قوياً فى موسى بن ميمون.

---

(1) نفح الطيب لأحمد بن المقرى طبع ليدن سنة 1858-1861 ج2ص144 .

(2) معجم البلدان لياقوت طبع مصر سنة 1334ج7ص53

(3) Jacobs;Sources of Spanish Jewish History.p.213-244

Graetz;Geschichte der Juden,Leipzig.1875.Bd.VIII.p62.ff.



وقبل أن يبلغ موسى العام الرابع عشر من عمره فتح عبد المؤمن بن على الكومى الزناتى مدينة قرطبة سنة ثمان وأربعين ومائة وألف للميلاد[1]، وكان كلما ملك بلداً لم يترك فيه ذمياً إلا عرض عليه الإسلام، فمن أسلم سلم، ومن طلب المضى إلى بلاد النصارى أذن له فى ذلك ومن أبى قُتل[2].

وأخذ أنصار عبد المؤمن الكومى يضطهدون اليهود والنصارى ويجبرونهم على اعتناق الإسلام وشرطوا لمن جحد ديانته منهم وأسلم مع أسباب ارتزاقه أن يكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، ومن بقى على رأى أهل ملته فإما أن يخرج قبل الأجل الذى أجل له؛ وإما أن يكون بعد الأجل مُستهلك النفس والمال، ولما استقر هذا الأمر خرج المخفون ويقى من ثقل ظهره وشحّ بأهله وماله فأظهر الإسلام وأسرَّ الكفر[3].

ومما لاشك فيه أن هذه المعاملة كانت من أهم الأسباب التى أدت إلى انحطاط الحضارة العربية بالأندلس، إذ أخذ كبار علماء اليهود فى قرطبة وغيرها من المدن التى دخلت فى قبضة عبد المؤمن الكومى يهجرونها والتجأت جموع منهم إلى شمال الأندلس، ونزحت غيرها إلى جنوب فرنسا، وكان بين النازحين إلى جنوب فرنسا أغلب أفراد أسرتى قمحى وتبوّن الإسرائيليتين، وهما اللتان خرَّجتا عدداً

(1) وعبد المؤمن المذكور هو الذى تولى أمر فئة الموحدين المعروفة بالمصامدة عند أهل المغرب بعد وفاة محمد بن تومرت زعيم هذه الحركة وموجدها فى الديار الغربية، وأخذ يطوى الممالك مملكة مملكة، ويدوخ البلاد إلى أن ذلت له وأطاعته العباد، (راجع أخبار محمد ابن تومرت فى كتاب المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لمحيى الدين التميمى طبع ليدن سنة 1847 ص128-139، وعبد المؤمن الكومى فى الكتاب المذكور ص169-188.

(2) تاريخ النويرى مخطوط بالمكتبة الملكية بباريس Ms,Ar.anc.fonds وراجع كذلك N;62v.Journal Asiatique 1842,Vol.II.P.45

(3) تاريخ الحكماء لجمال الدين القفطى طبع ليبسيك سنة 1904ص318



غير قليل من العلماء والفلاسفة فى القرن الثانى عشر ب.م. وقد نشر هؤلاء العلماء الثقافة الإسرائيلية فى الجهات العلمية بالمدن الكبرى مثل: مونبيليه ولونيل (Lunel) وباريس، ومرسيليا، وغيرها، كما أخذوا فى نقل كتب فلاسفة العرب إلى اللغات الأوروبية[1].

وكان ذلك بداية عصر جديد للحضارة الغربية المسيحية، هذا ولم يحدث قبل ذلك أن اضطهد اليهود فى الأندلس التى عاشوا فيها قروناً طويلة يعملون لرقيها من جميع نواحيها مع إخوانهم المسلمين.

وكان ممن نزح من قرطبة أسرة ميمون التى كانت مكونة من الوالد، وولدين، وبنت واحدة؛ أما الأم فكانت قد توفيت بعد أشهر قليلة من ولادة موسى[2].

وقد حلت أسرة ميمون فى مدينة المرية بجنوب الأندلس، بعد أن دخلت فى حوزة المسيحيين فى سنة ثلاث وأربعين ومائة وألف[3].

وكان قد حلّ فيها فى ذلك الوقت الفيلسوف أبو الوليد محمد بن رُشد الذى كان أيضاً من أهل قرطبة، ثم هاجر منها بسبب نزعته الفلسفية التى أثارت عليه الرأى العام.

وفى أثناء هذه التنقلات لم يهمل الغلام موسى الدرس والفحص فى علوم الدين اليهودية، كما قرأ فى تلك الفترة علوم الفلك والمنطق والحساب والفلسفة،

---

(1) كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة لطفى بك السيد. طبع مصر سنة 1924ج1ص50.

(2) يذكر العالم اليهودى يوسف سمبرى الذى عاش فى مصر سنة 1640 إلى سنة 1704 أن أسرة ميمون إنما نزحت من مدينة قرطبة بسبب وشاية بموسى أمام الملك، وهذه الرواية غير مذكورة فى جميع المصادر والمراجع القديمة عن حياة موسى، (راجع סדר הדורות וקורות הימים طبع اكسفورد سنة 1887 – ص 117 – 118)

(3) Dozy;Histoire des Musulmans d`Espagne Leiden1932,Vol.III.p.165

وأخذ يتمرن فى الطب، ويظهر أنه اجتمع بولد بن أفلح الأشبيلى فى أثناء إقامته بالمرية كما قرأ على أحد تلاميذ الفيلسوف أبى بكر بن الصائغ علم الفلك[1].

وبعد أن أقامت أسرة ميمون فى المرية ونواحيها حوالى اثنى عشر عاماً نزحت إلى المغرب فى سنة ستين ومائة وألف، بعد أن دخلت فى تلك السنة عنوة فى أيدى الموحدين[2]، وكان فتحها على يد أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الكومى الذى كان يضطهد اليهود والنصارى اضطهاداً مروعاً لذلك آثرت أسرة ميمون أن ترحل منها ونزلت بمدينة فاس، ولم يكن الحال فيها أفضل مما كان بالأندلس، إذ كانت ديار المغرب من المواطن الأصلية لطوائف المصامدة، وقد اضطهد فيها اليهود حتى أسلمت جموع كثيرة منهم طوعاً أو كرهاً فى أيام محمد بن تومرت، ثم لما جاء عبد المؤمن الكومى لم يخفف من وطأة تعصبه إلا فى أخريات أيامه، وفى أثناء هذه الفترة وصلت أسرة ميمون إلى مدينة فاس التى أقام بها أحد فطاحل علماء اليهود الذى عرف باسم يهودا الكاهن، وكان موسى ينصت إلى محاضراته فى أثناء إقامته بمدينة فاس، ومن ناحية أخرى لم يقطع علاقته بالفلاسفة من المسلمين، بل استمر فى جمع المعلومات من علمائهم الذين كانوا فى مدينة فاس[3]، وفى سنة ستين ومائة وألف نشر ميمون رسالة باللغة العربية حث فيها الجماهير اليهودية على التمسك بالعروة الوثقى، والثبات على النوازل والكوارث التى يريد الله بها أن يمتحن شعب إسرائيل[4].

---

(1) دلالة الحائرين لموسى بن ميمون ج2ص20 طبع العالم مونك بباريس.

(2) الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك الغرب وتاريخ مدينة فاس تأليف أبى الحسن على بن أبى زرع الفاسى طبع أوبسلا (Upsala) سنة 1843ص126

(3) مقالة فى مجلة Archives Israelites سنة1851 ص326 للعالم سليمان مونك.

(4) أما النص الأصلى لهذه الرسالة فمحفوظ بمكتبة بودليانا باكسفورد، (Bod,Uri Cat p 67 N 364) وقد ترجمه العالم إيدلمان إلى العبرية (راجع חמדה גנוזה كتاب طبع-



ثم نشر موسى مقالة بالعربية (فى سبيل تقديس اسم الله) كانت بمثابة رد على أحد كبار أحبار اليهود، وكان قد أنحى على أبناء جلدته باللائمة لاستسلامهم للاضطهادات الدينية، وكان لهذه المقالة تأثير قوى سرى فى جوانح الشعب اليهودى بجميع البلدان[1].

ثم توفى عبد المؤمن الكومى فى سنة أربع وستين ومائة وألف[2] (فى جمادى الآخرة من سنة ثمان وخمسين وخمسمائة للهجرة) فهرع ابنه أبو يعقوب يوسف من الأندلس، وخلع أخاه الأكبر محمداً من الولاية فى شعبان من سنة ثمان وخمسين وخمسمائة، فبدأت اضطهادات اليهود مرة أخرى وأدت إلى اضمحلالهم ودمرت جميع الكنائس وبيعهم، وانتهت هذه الحالة بنهاية دولة المصامدة فى الأندلس والمغرب[3] وقد أمر أبو يعقوب يوسف أن يفتك بكل من يتمسك باليهودية جهرة وكان بين الشهداء العالم يهودا الكاهن، وأوشكت أن تكون بينهم أسرة ميمون أيضاً لولا سرعة نزوحها من مدينة فاس خفية، ونزولها البحر فى يوم ثمانية عشر من شهر إبريل سنة خمس وستين ومائة وألف إلى أن وصلت بعد مرور ثمانية وعشرين يوماً إلى ثغر عكا بفلسطين[4]، وبعد أن أقامت أسرة ميمون نصف سنة

=كينجسبرج بالمانيا سنة 1856ص74-82 من المقدمة، كما ترجمت إلى الإنجليزية:
J.M.Simmons; the letter of consolation of Maimun Jewish Quarterly Review Vol.II.P.62-64Moses Steinchneider, Die arabische lit.der Juden p.198

(1) קיבוץ תשובות הרמבם ואגרותיו طبع العالم ليختنبرج بمدينة ليبيك بالمانيا سنة ١٨٥٩ ج ٢ ص ١٢ — ١٥ ، חמדה גנוזה ص ٦ — ١٣ .

(2) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص 169 – 188.

(3) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص223.

(4) يصف موسى بن ميمون رحلته من أحد الشواطىء المغرب الذى لم يعينه إلى الشرق ويقول: (ونزلت البحر فى اليوم الرابع من شهر إيار، وكان ذلك ليلة السبت ثم تعرض لنا فى العاشر من الشهر المذكور موج عظيم كاد يغرق سفينتنا وهاج البحر وماج فنذرت لرب العالمين أن أصوم اليومين المذكورين من كل شهر مع أهل بيتى كما آمر ذريتى به إلى آخر الأيام وتوزيع الزكاة=

بفلسطين نزح الإخوان والأخت إلى مصر وبقى والدهم فى بيت المقدس.

وكان السبب فى نزوح موسى من فلسطين أنها كانت فى ذلك العهد تحت حكم الصليبيين، وكانت الطوائف الإسلامية واليهودية ترزح تحت نير هذا الحكم، أما فى مصر فكان اليهود تحت حكم الخلفاء العلويين يعاملون معاملة حسنة، وكان فيهم أصحاب الأموال والتجارة، كما كانوا منتشرين فى أغلب مدن الوجه البحرى.

وقد تاقت نفس موسى إلى أن يقيم ببلد يسود فيه روح الحرية والاطمئنان حتى يتمكن من تنفيذ مشروعاته العلمية التى لم يستطع تحقيقها فى أثناء تنقلاته الكثيرة من الأندلس إلى المغرب فى ذلك الجو المشبع بالتعصب الدينى وإزهاق الأرواح والفتك بأقوياء العزيمة، وقد وصل موسى إلى الإسكندرية ومنها انتقل إلى مصر الفسطاط وألقى فيها عصا الترحال، وكان ذلك نهاية السفرات والجولات وبداية حياة جديدة مثمرة كما سنوضحه فيما بعد.

وقد نزل موسى فى محلة المصيصة[1] التى كان يسكنها جماعة من أغنياء المسلمين وعيون اليهود وأغنيائهم لقربها من حارة اليهود وسويقتهم وكنائسهم،

=على الفقراء، وكذلك نذرت أن أمكث منعزلاً عن أعين الناس فى اليوم العاشر من شهر إيار حتى لا أنقطع عن الصلاة والدرس فيه ولا أقابل أحداً إلا إذا اضطررت إلى ذلك اضطراراً وقد وصلت بعد ذلك بسلام فى اليوم الثالث من شهر سيوان ونزلت إلى مدينة عكا وهكذا أنقذت من الارتداد عن الدين ונצלתי מן השמד وقد نذرت أن يكون يوم وصولى إلى عكا يوم فرح ومرح، ويوماً أقدم فيه للفقراء العطايا والهدايا وآمر ذريتى أن تفعل مثلى إلى آخر الأيا[illegible]

(1) تاريخ الحكماء للقفطى ص318 ونود أن نلفت الأنظار إلى أن المقريزى سماها المصاصة (خطط المقريزى طبع بولاق ج2ص464).



ودار رئيسهم[1] ومن هنا يعلم أن أسرة موسى لم تصل إلى مصر فقيرة، بل كانت في يسر ورخاء، لذلك نزلت فى هذه المحلة التى كانت مقاماً لرجال الجاه والثروة والمال.

وأخذ موسى وأخوه يرتزقان من التجارة فى الجوهر[2] فكان داود يطوف فى البلاد الدانية والقاصية، وكان موسى فى مساعدته له فى هذه الناحية يعمل من ناحية أخرى بهمة واجتهاد فى الدرس والفحص.

وبعد مرور أشهر قليلة من إقامته بالفسطاط نعى إليه والده حيث اختاره الله ببيت المقدس[3] وكان ذلك فى بداية سنة ست وستين ومائة وألف. ثم دهمته فاجعة كبرى وهى أن اخاه داود لقى حتفه فى إحدى السفرات النائية بعد أن غرقت السفينة التى كان عليها فى البحر الهندى وبموته فقد موسى كل ما كان له من المال[4].

---

(1) كتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار لصارم الدين إبراهيم بن دقماق طبع بولاق سنة 1309 ص 30.

(2) تاريخ الحكماء ص 318.

(3) המדה גנוזה ص٣٠ (ונפטר רבנו מימון דדין בירושלים)

(4) ومن رسالة له إلى رئيس الطائفة اليهودية بمدينة عكا الحبر يافث بن إلياس تقف على مبلغ الحزن الذى أصابه بوفاة والده وغرق أخيه إذ يقول فيها: وقد حدث أن توفى سيدى الوالد وجاءت رسائل التعزية من أقاصى البلدان الرومية والمغربية، ثم فجعتنى مصائب كثيرة فى مصر من جراء أمراض طرأت على وبسبب ضياع المال ومن وشايات الواشين الذين عملوا لقتلى، والطامة الكبرى هى وفاة التقى (أخى داود) غرقاً فى البحر الهندى ومعه مالى وماله ومال آخرين وتركه ابنة صغيرة وأرملة فلم أشعر بنفسى حتى أوشكت على الهلاك وقد مرت بى ثمانية أعوام وأنا حزين عليه حزناً لا عزاء لى فيه وكيف أتعزى عن أخ كان لى تلميذاً وكان رب بيت وله دراية بالتلمود والأسفار المقدسة كما كان له علم بقواعد اللغة، وكان قلبى يفيض فرحاً كلما وقع=

ولم توهن المحن والبلايا من عزيمته، بل كان يواصل البحث ليل نهار حتى أخذ يخرج نتيجة قريحته بعد سنين قليلة، وكان ذلك بداية حياته العلمية الواسعة النطاق فى تاريخ بنى إسرائيل.

والتف حول موسى بن ميمون جمهرة من الشباب- كان أغلبهم من مهاجرى الأندلس والمغرب- يستمعون إلى محاضراته فى علوم الدين والرياضة، والفلك والفلسفة، وكان أحب هؤلاء المستمعين إليه يوسف بن عقنين الذى أصبح على مرّ الزمان من أقرب أخلائه، وكان يوسف قد هاجر من المغرب الأقصى إلى مصر سنة خمس وثمانين ومائة وألف، وحل فى مدينة الإسكندرية مدة من الزمن إلى أن التحق بأستاذه بمدينة الفسطاط؛ بعد أن أخذ صيت موسى ينتشر فى الأجواء، وكان يوسف ممن سمع محاضراته فى الفلك والرياضة والفلسفة[1].

وقد عُرف عند العرب باسم يوسف بن يحيى بن إسحق السبتى المغربى أبى الحجاج ويقول عنه القفطى: (قرأ يوسف بن يحيى الحكمة ببلاده فشدا فيها وعانى شيئاً من علوم الرياضة وأجادها، وكانت حاضرة على ذهنه عند المحاضرة ولما ألزم اليهود والنصارى فى تلك البلاد بالإسلام أو الجلاء كتم دينه وتحيل عند إمكانه من الحركة فى الانتقال إلى الإقليم المصرى، وتم له ذلك فارتحل بماله ووصل إلى مصر واجتمع بموسى بن ميمون القرطبى رئيس اليهود بمصر وقرأ عليه شيئاً وأقام عنده مدة قريبة؛ وسأله إصلاح هيئة ابن أفلح الأندلسى فإنها صحبته من سبته فاجتمع هو وموسى على إصلاحها وتحريرها وخرج من مصر إلى الشام، ونزل حلب وأقام

=نظرى عليه ومنذ انتقل إلى الخلد فقدت البهجة فى دار الغربة ولولا انهماكى بالبحث فى شئون الدين والفحص فى العلوم والفلسفة ما لموت عن همى.ج2ص37..

(1) يدل على ذلك قول موسى بن ميمون ما نصه: قد علمت من أمور الهيئة ما قرأته علىّ وفهمته مما تضمنه كتاب المجسطى ولم تفسح المدة ليؤخذ معك فى نظر آخر (دلالة الحائرين ج2 فصل24).



بها وتزوّج إلى رجل من يهود حلب يُعرف بأبى العلاء الكاتب مارزكا، وسافر عن حلب تاجراً إلى العراق، ودخل الهند وعاد سالماً، وأثرى حاله، ثم ترك السفر وأخذ فى التجارة، واشترى ملكاً قريباً، وقصد الناس للاستفادة منه فأقرأ جماعة من المقيمين والواردين، وخدم فى أطباء الخاص فى الدولة الظاهرية بحلب، وكان ذكياً حاد الخاطر، وكانت بيننا مودة طالت مدتها.. وقلتُ له يوماً: إن كان للنفس بقاء تعقل به حال الموجودات من خارج بعد الموت فعاهدنى على أن تأتينى إن مُت قبلى، وآتيك إن مت قبلك. فقال: نعم، ووصيته أن لا يغفل، ومات وأقام سنين، ثم رأيته فى النوم وهو قاعد فى عرصة مسجد من خارجه فى حظيرة له وعليه ثياب جدد بيض من النصفى فقلت له: يا حكيم ألست قررت معك أن تأتينى لتخبرنى بما لقيت، فضحك وأدار وجهه فأمسكته بيدى وقلتُ له: لابد أن تقول لى ماذا لقيت؟ وكيف الحال بعد الموت، فقال لى: الكلى لحق بالكل وبقى الجزئى فى الجزء، ففهمت عنه حاله كأنه أشار إلى أن النفس الكلية عادت إلى عالم الكل، والجسد الجزئى بقى بالجزء؛ وهو المركز الأرضى، فتعجبت بعد الاستيقاظ من لطيف إشارته، نسأل الله العفو عند العود إلى البارىء سبحانه جل وعز، وأقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة الموت: اللهم؛ بل الرفيق الأعلى) وتوفى الحكيم بحلب فى العشر الأوّل من ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين وستمائة[1].

ويذكر ابن أبى أصيبعة أن أبا الحجاج يوسف الإسرائيلى كان بارعاً فى صناعة الطب والهندسة وعلم النجوم، واشتغل فى مصر بالطب على الرئيس موسى ابن ميمون القرطبى، وسافر يوسف بعد ذلك إلى الشام وأقام بمدينة حلب،

---

(1) تاريخ الحكماء للقفطى ص392-394.



وخدم الملك الظاهر غازى بن الملك الناصر صلاح الدين بن أيوب؛ وكان يعتمد عليه فى الطب إلى أن توفى بها، ولأبى الحجاج يوسف الإسرائيلى من الكتب رسالة فى ترتيب الأغذية اللطيفة والكثيفة[1].

وفى رواية أخرى يقص علينا القفطى عن صديقه ما يأتى:

(أخبرنى الحكيم يوسف السبتى الإسرائيلى قال: كنت ببغداد يومئذ تاجراً وحضرت المحفل وسمعت كلام بن المارستانية، وشاهدت فى يده كتاب الهيئة لابن الهيثم وهو يشير إلى الدائرة التى مثل الفلك وهو يقول:.. وهذه الداهية الدهياء والنازلة الصماء، والمصيبة العمياء؛ وبعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار فاستدللت على جهله وتعصبه؛ إذ لم يكن فى الهيئة كفر، وإنما هى طريقة إلى الإيمان ومعرفة قدرة الله عز وجل فيما أحكمه ودبره) [2].

ولا يفوتنا أن نذكر بقية مؤلفات يوسف بن عقنين التى لم يذكرها ابن أبى أصيبعة: مقالة فى طب النفوس الأليمة ومعالجة القلوب السليمة، ومقالة انكشاف الأسرار وظهور الأنوار، وهى تشتمل على شرح فلسفى لنشيد الأناشيد التى وردت فى الكتاب المقدس، وشرح فصول أبقراط، ورسالة فى أصول الديانة، ورسالة أنوار الأبصار وحدائق الأسرار، ومقالة فى معرفة كمية المقادير، ورسالة فى شرح كتاب الآباء من أسفار المشناة[3]؛ وكذلك كان بارعاً فى العلوم الشرعية اليهودية، وقد دوّن جملة كتب بالعبرية، وقد أثنى عليه الشاعر يهودا حريزى لما زار

---

(1) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لموفق الدين أبى العباس ابن أبى أصيبعة طبع مصر سنة1299ج2ص213.

(2) تاريخ الحكماء للقفطى ص229.

(3) M.steinschneider: Die arabische Lit.der Juden p.228-233

ومقالة للعالم المذكور فى كتاب: Ency: Ersch und Gruber Vol.III.P.44-58



أمصار الشام فى سنة 1217ب.م[1].

ويعد الحكيم كالب[2] وسعديا بن بركات من كبار تلاميذ ابن ميمون أيضاً وقد اشتهر التلميذ الأخير برسالته التى اشتملت على ثمانية أسئلة وجهها إلى أستاذه ثم دوّن ما أجابه به عليها[3].

وكان تلاميذ موسى بن ميمون هم الذين نشروا اسم أستاذهم فى الديار المصرية أولاً، ثم فى الشام من ناحية، والمغرب والأندلس وجنوب فرنسا من ناحية أخرى؛ لذلك أخذت الرسائل من جميع البلدان الدانية والنائية تنهال عليه وفيها أسئلة فى الدين والعلم والفلسفة.

وقبل أن نستمر فى قص بقية أخبار موسى بن ميمون يجب علينا أن نشير إلى حادثتين عظيمتين حدثتا فى مصر بعد وصوله إليها.

أما الحادث الأول فهو الحريق الهائل الذى حدث بمدينة الفسطاط سنة سبع وستين ومائة وألف، أى بعد سنتين من وصول موسى إليها.

وقد دمّر هذا الحريق الذى استمر أربعة وخمسين يوماً أغلب خطط الفسطاط وتركها كيماناً وأطلالاً.

علي أن خط قصر الشمع الذى فيه حى اليهود لم تمسه النار بسوء؛ لذلك رجع إليه سكانه بعد فرارهم إلى القاهرة، ويذكر المقريزى أنه أدرك خط النخالين وخط

---

(1) תחכמוני المقامة ٤٦ : ר' יוסף המערבי חכמתו כקהלת ושכלו כנחלת ולשונו אש אוכלת ومقالة مونك فى المجلة الفرنسية الشرقية Notice sur Joseph ben Jehuda Journal Asiatique 1842 Juillet p 1—70

(2) راجع ثلاثة من هذه الأسئلة والأجوبة فى كتاب פאר הדור للعالم ابراهيم تماطبع امستردام رقم ٥٤، ٥٥، ٥٦ وسؤال واحد والاجابة عليه نشر Abraham Geiger فى كتاب נטעי נעמנים ص ٦٧ والأربعة الأسئلة الأخرى مع الاجابة عليها نشرت فى كتاب Livre d' Hommage a la Memoire du Dr. Samuel Poznansky Varsovie. 1927.

(3) مقالة للعالم: Dr.Simonson: Vier arabische Gutachten des R.Moses ben Maimonp.175-187



زفاق القناديل وخط المصاصة[1].

أما الذى نعجب له كل العجب فهو أنه لم يرد فى جميع رسائل موسى بن ميمون ذكر هذا الحريق الهائل الذى لم تر مصر مثله، كما لم يشر إلى ذلك غيره من

---

(1) خطط المقريزى جـ2 ص159 ويقول المقريزى عن هذا الحريق ما يأتى: (أما حريق مصر فكان سببه أن الفرنج لما تغلبوا على ممالك الشام واستولوا على السواحل حتى صار بأيديهم ما بين ملطية إلى بلبيس إلا مدينة دمشق فقط، وصار أمر الوزراء بديار مصر لشاور بن مجيد السعدى، والخليفة يومئذ العاضد لدين الله، وقام فى منصب الوزارة بالقوة وتلقب بأمير الجيوش.. وكان لما جمع مرى جمعاً عظيماً من أجناس الفرنج وأقطعهم بلاد مصر وأراد أخذ مصر.. فنزل على بلبيس وحاصرها حتى أخذها عنوة فى صفر سنة أربع وستين وخمسمائة وصار مرى من بلبيس فنزل على بركة الحبش وقد انضم الناس من الأعمال إلى القاهرة فنادى شاور بمصر أن لا يقيم بها أحد، وأزعج الناس فى النقلة منها وتركوا أموالهم وأثقالهم ونجوا بأنفسهم وأولادهم، وقد ماج الناس واضطربوا كأنما خرجوا من قبورهم إلى المحشر لا يعبأ والد بولده ولا يلتفت أخ إلى أخيه، وبلغ كراء الدابة من مصر إلى القاهرة بضعة عشر ديناراً وكراء الجمل إلى ثلاثين ديناراً، ونزلوا بالقاهرة فى المساجد والحمامات والأزقة والطرقات، فصاروا بعيالهم وأولادهم وقد سلبوا سائر أموالهم وينتظرون هجوم العدو على القاهرة بالسيف كما فعل بمدينة بلبيس، وبعث شاور إلى مصر بعشرين ألف قارورة نفط وعشرة آلاف مشعل نار فرق ذلك فيها فارتفع لهب النار ودخان الحريق إلى السماء فصار منظراً مهولاً، فاستمرت النار تأتى على مساكن مصر من اليوم التاسع والعشرين من صفر لتمام أربعة وخمسين يوماً والنهابة من العبيد ورجال الأسطول وغيرهم بهذه المنازل فى طلب الخبايا..فمن حينئذ خرجت مصر الفسطاط هذا الخراب الذى هو الآن كيمان مصر،وتلاشى أمرها وافتقر أهلها وذهبت أموالهم وزالت نعمهم)(كتاب خطط المقريزى طبع مصر سنة1324جـ2ص143-144وراجع فى أمر حريق الفسطاط كتاب تاريخ ابن إياسى طبع بولاق ج1ص68). وقد أشار جمال الدين يوسف بن تغرى بردى إلى حريق الفسطاط بإيجاز إذ يقول: فلما بلغ شاور فعل الفرنج بالأرياف أخرج من كان بمصر من الفرنج بعد أن أساء فى حقهم قبل ذلك، وقتل منهم جماعة كبيرة وهرب الباقون، ثم أمر شاور أهل مصر بأن ينتقلوا إلى القاهرة ففعلوا وأحرق شاور مصر، (كتاب النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة طبع دار الكتب المصرية ج5ص350).

يهود مصر الذين عاشوا فى ذلك الوقت، فيمكننا أن نستخلص من ذلك أن الحريق على هوله لم يمس الأنفس من سكان المدينة حتى نجت أسرة موسى أيضاً وكانت قد رجعت إلى الفسطاط مع جميع من رجع إليها بعد زوال الحريق.

أما الحادث الثانى فهو أنه بعد وصول موسى بن ميمون إلى مصر بخمس سنين طرأ انقلاب سياسى عظيم إذ تولى الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب سنة 1171 إمارة هذه الديار فانقرض بذلك ملك العلويين، وبدأت البلاد تتنفس الصعداء بعد أن كانت قد وقعت فى الفتن والاضمحلال فى أخريات أيام هذه الدولة، وظهر الرخاء والهناء فى جميع أطراف البلاد.

وبينما كان اليهود فى ذلك العهد يئنون فى الأندلس والمغرب واليمن تحت نير الاضطهادات الدينية القاسية كان اليهود بمصر يتمتعون كجميع الطوائف والنحل بحياة هنيئة حرة طليقة، وكان صلاح الدين لا يؤثر طائفة على أخرى، بل كان يعاملها كلها بالرفق والعدل.

وكان ابن ميمون حينما قدم مصر قد وجد بالفسطاط كنيستين لطائفة اليهود الربانيين الأولى منهما ليهود الشام، والثانية ليهود العراق وكنيسة واحدة لليهود القرائين[1].

---

(1) وقد كانت كنيسة الشاميين بخط قصر الشمع بجوار خوخة خيصة (كتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار لابن دقماق جـ4ص108) وكان مكتوباً على بابها بالخط العبرانى محفوراً فى الخشب أنها بنيت سنة ست وثلاثين وثلاثمائة للاسكندر، وذلك قبل خراب بيت المقدس، وبهذه الكنيسة نسخة من التوراة لا يختلفون فى أنها كلها بخط عزرا النبى الذى يقال له بالعربية العزير (خطط المقريزى ج4 ص361) ونضيف إلى ما قال ابن دقماق والمقريزى عن هذه الكنيسة: لقد بقيت هذه الكنيسة عامرة إلى يومنا فى حى اليهود بالفسطاط، وهى الموجودة بخط قصر المعلقة بقرب كنيسة بربرة التابعة للأقباط الأرثوذكس، ويعرض فيها على الزائرين صحف بالية متقطعة من أسفار التوراة، ويتضح مما تقدم أن الناس فى أيام المقريزى كانوا ينسبون الكنيسة المذكورة لعزرا=

=الحبر المصلح الشهير- لا النبى- الذى عاش فى القرن الخامس ق.م. فى حين أننا فى أيامنا ننسبها إلى إبراهيم بن عزرا الأديب والعالم الأندلسى الذى عاش فى القرن الحادى عشر ب.م. ومما لاشك فيه أن الأول لم يزر أرض مصر مطلقًا.

ولا يفوتنا أن نذكر أنه وجدت فى هذه الكنيسة أوراق مخطوطة كثيرة العدد، أرسل أغلبها إلى جامعات مختلفة فى أوروبا وأمريكا، وتشتمل على كتابات يرجع بعضها إلى ما قبل المسيح وأغلبه من العصر الفاطمى، والأوراق التى وجدت بكنيسة الفسطاط تعد بحق من أنفس المصادر وأقدمها فى تاريخ يهود مصر خاصة وتاريخ يهود البلدان المجاورة لها عامة، وتسمى عند اليهود باسم آداب الجنيزة، وجنيزة كلمة عبرية (גניזה) مشتقة من الفعل الثلاثي: جنز (גנז) وتقابل بالعربية كلمة كنز للدلالة على معنى الجمع والدفن فى الارض. فالجنيزة تشتمل على أوراق من أسفار الكتاب المقدس وكتابا فى شتى بالية يخشى على ضياعها تحرز في الأرض (راجع:
Jacob Mann : The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimide Caliphs. Vol. I. P. 5—7. Richard Gottheil : Fragments of the Cairo Genizah in the free collection. New—York. 1924. P. XI — XII. Jewish Encyc. Vol. I. P. 60, 612)

وقد وجدت كنيسة العراقيين بقصر الروم أو خط قصر الشمع بزقاق اليهود (كتاب الانتصار لابن دقماق ج4ص18 وخطط المقريزى ج4ص361) وقد اندثرت هذه الكنيسة ودرست آثارها حتى نسى اليهود مكان وجودها، على أنه وصل إلينا كتاب حجة يوجد فى خزانة المخطوطات بدار الحاخامخانة بالقاهرة يذكر فيه ترميمات وإصلاحات كثيرة عملت باسم الهيئة الحاكمة فى كنيستى الشامين والعراقين، ويرجع عهد هذه الحجة إلى زمن السلطان قايتباى الملك الأشرف الذى حكم مصر من سنة 873-902هـ وقد دون كتاب الحجة سنة ثمان وسبعين وثمانمائة.

وأما كنيسة اليهود القرائين فقد وجدت بالمصاصة بزقاق من أزقة درب الكرمة (كتاب الانتصار لابن دقماق جـ4ص108)، ويذكر المقريزى أن هذه الكنيسة يجلها اليهود، وهى بخط المصاصة، ويزعمون أنها رممت فى خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه وموضعها يعرف بدرب الكرمة، وبنيت فى سنة خمس عشرة وثلثمائة للإسكندر، وذلك قبل الملة الإسلامية بنحو ستمائة وإحدى وعشرين سنة، ويزعم اليهود أن هذه الكنيسة كانت مجلساً لنبى الله إلياس (خطط المقريزى ج4ص260)، وقد عفا أثر هذه الكنيسة وانمحت محواً تاماً حتى يجهل =اليهود أين كانت ويظهر أنها دمرت قبل القرن السادس عشر، لأن العالم اليهودى يوسف سمبرى قد زار الفسطاط فى النصف الثانى من القرن المذكور فوجدها خربة (סדר החכמים וקורות הימים ص ١١٨)

وفى الوقت الذى أقبل موسى فيه على مصر وجد أموراً كان من أثرها فى نفسه أن صرح بأن عادة اليهود العراقيين فى إتمام قراءة التوراة فى سنة واحدة أفضل من عادة يهود الشام فى إتمام قراءتها فى ثلاث سنوات.، فلما سمع رئيس الطائفة يحيى كلام ابن ميمون حرض عليه الرعاع حتى اضطره أن يصلى مع أنصاره مدة من الزمن فى منزله.

وكان يحيى هذا قد اغتصب لنفسه رياسة اليهود على أن يقدم ألف دينار كل سنة لوزير مصر- ولعل ذلك الوزير كان شاور- وبقى يظلم أبناء جلدته إلى أن أقيل. ولما تولى صلاح الدين يوسف بن أيوب على مصر تمكن يحيى هذا مرة أخرى من الوصول إلى كرسي الرياسة، وكان فى أثناء ذلك يرهق الشعب ويحمله ما لا يطيق، وكان ابنه ينسج على منواله فأذاق الشعب ألواناً شتى من العذاب حتى ضاق صدر الأمة فثارت فى وجه الطاغية، وهناك تنبهت السلطة إلى أمره، وذلك بعد أن تحكم أربع سنوات،فأمرت بعزله وطرده مع أسرته من الفسطاط[1].

وظل ابن ميمون يناوىء يحيى جهرة ويناضل أصحاب الآراء الجامدة فى الطائفة حتى اختير الحبر نثانئيل لرياسة الشعب سنة اثنتين وسبعين ومائة وألف[2].

---

(1) وقد ألف إبراهيم بن هلال سنة 1196 رسالة يحيى الشرير מגלה זוטא ד״ר נ״ב وصف فيها أخلاق يحيى الذى عرف باسم זוטא שר השרים بالعبرية ، وكيف كان يعامل الناس فى أثناء رياسته إلى أن تخلصت من ظلمه. وقد ذكر ابن ميمون فى هذه الرسالة:

ושלח צדי אבונים, אות היהודים כיפת היכנים משר רב בר [illegible] ...
ותהי ראשית התשועה על ידו

Jewish Quarterly Review Vol VIII P. 541—561 A Neubauer راجع مقاله)

א. כ״נא מגלת זוטא דרשע فى مجله רשה״ ـ ١٥ ص ١٧٥ — ١٨٤ .

D Kaufmann Zur Biographie Maimunis Monatschrift fur Geschichte des Judentums. 1899 P. 460—464 .

(2) فى ورقة من مخطوطات الجنيزة ذكر أن الحبر ثانئيل كان رئيساً على يهود الفسطاط سنة 1172.م.

A. MERX: documents paleographiques. Hebraiques et arabs 1894 p.39 . راجع)

jewesh quarlerly review. Vol.VIII.p. 554 وراجع مجلة

ومع أنه لم يصل إلى زعامة الطائفة قبل سنة سبع وثمانين ومائة وألف كان من أعضاء هيئة المحكمة الشرعية اليهودية بالفسطاط بضع سنين قبل العام المذكور. وهذا يتضح من عقد زواج فى أدب الجنيزة يذكر فيه أنه كتب بإذن سيدنا موسى حبر الطائفة الإسرائيلية العظيم[1].

ولما أختير رئيساً للطائفة الإسرائيلية عمل على رفع مستوى الشعب اليهودى دينياً وخلقياً وعلمياً، كما أخذ ينفذ مشروعاته المختلفة، وأبى أن يتناول مكافأة مالية على خدماته فى منصب الرئاسة، وقد أشار غير مرة إلى أن العمل فى الرياسة بالمكافأة مكروه وممنوع[2].

وقد أبطل بعض العادات التى لم ترقه ومنها استعمال التعاويذ(קמיאות) التى كانت منتشرة بين الطبقات العامية، لأنه كان يرى فيها نوعاً من الوثنية، كما أبطل عادة رقص العروس أمام جموع المحتفلين بها فى ملابس هزلية.

وهناك صلاة طويلة يقرؤها المصلون مرتين: مرة بصوت منخفض، وأخرى ينصتون فيها للإمام.، فعنَّ لموسى أن يبطل مرة من هاتين المرتين ويجعلها كلها قراءة واحدة عامة مشتركة. وقد فعل، وأخذت هذه العادة تنتشر بين جميع اليهود فى البلدان الشرقية.

وإذا كان لم يظهر لطائفة اليهود بمصر من النفوذ- شيء يعتد به- على طوائف بقية البلدان إلى زمن موسى، فإنها قد أصبحت فى عهده قبلة أنظار اليهود فى الشرق والغرب، وأخذ العلماء يفدون إلى مصر من جميع النواحى لرؤيته والارتشاف من عذب مناهله.

---

(1) רשותיה דאדוננו משה הרב הגדול.בישראל (راجع مقالة Kaufmann المذكور أعلاه ص 215 – 216).

(2) كتاب السراج سفر الآباء فصل 4.



وكان موسى قد احترف الطب العملى منذ غرق أخوه فى البحر الهندى وأصبح (أوحد زمانه فى صناعة الطب وفى أعمالها) [1].

ويلوح للعالم ماكس مايرهوف اعتماداً على ما فهمه مما قرأه فى كتاب القفطى ونصه:

(وقد راموا استخدام موسى بن ميمون فى جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الفرنج بعسقلان فإنه طلب منهم فاختاروه فامتنع من الخدمة والصحبة لهذه الواقعة)

أن ابن ميمون كان من أطباء العاضد لدين الله، أما نحن فنعتقد أن الذى يفهم من هذا النص هو أن موسى أصبح بعد انتظامه فى سلك الطب مشهوراً فى البيئات الطبية دون أن يدل ذلك على اتصاله بحاشية الملك العاضد الفاطمى[2].

وقد وصل صيته الطبى إلى القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى الذى كان وزيراً عند صلاح الدين يوسف بن أيوب فقرر لموسى راتباً ومازال كذلك فى دار السلطان إلى أن أصبح الطبيب الخاص للملك الأفضل نور الدين أبى الحسن على بن صلاح الذى تولى حكم مصر بعد وفاة أخيه الملك العزيز سنة ثمان وتسعين ومائة وألف، وكانت مدة استيلائه على ديار مصر سنة واحدة وثمانية وثلاثين يوماً [3].، وقد تزوج موسى بأخت أبى المعالى اليهودى، وكان كاتباً

---

(1) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة جـ 2 ص 490.

(2) فى المجلة Max Meyerhof : Loeuvre medical de maimonide

.Archeion archivio di storia della scie nza. Vol.XI. anno. 1926. p138.

(3) راجع أخبار الأفضل من كتاب تاريخ الكامل لابن الأثير الجزرى طبع مصر سنة 1303 جـ 12 ص 54- 55وص90-91 وكتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزى طبع مصر سنة 1934 جـ1 قسم أول ص 145-151-وص216-217 وكتاب الخطط للمقريزى جـ3 ص 382. وكتاب المختصر فى أخبار البشر لأبى الفدا طبع مصر سنة 1325 جـ3 ص70 وص87=

عند أم الملك الأفضل، وتزوج أبو المعالى أخت موسى [1].

وقد رزق موسى منها بولد واحد.، وكان إذ ذاك فى الخمسين من عمره، وابنة واحدة. اما البنت فقد توفيت فى حداثة سنها، وأما الولد فقد عنى أبوه بتربيته عناية فائقة.، فحقق ابنه له ما كان يصبو إليه بأن أصبح عالماً يهودياً عظيماً وطبيباً نطاسياً يشار إليه بالبنان[2] .

=وص95. وكتاب القسي فى أخبار القدسى لعبد الله محمد القرشى الأصفهانى طبع لندبرج بمدينة ليدن سنة 1888ص465. وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة وستنفلد (Wustenfeld) جـ2 ص 353 وكتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل تأليف أبى اليمن مجير الدين الحنبلى طبع مصر سنة 1283 جـ1 ص 350-353 .

(1) تاريخ الحكماء للقفطى ص 319 .

(2) ولد إبراهيم بن موسى فى الخامس عشر من شهر يونيو سنة 1186 ب.م، ولما بلغ أشده أخذ الوالد ينظر إليه نظرة إعجاب كما ينظر إلى صديق يحسب لآرائه حساباً، وقبل أن يبلغ العام التاسع عشر من عمره كان اليهود فى البلدان المختلفة تتجه إلى ان يخلف والده فى رياسة الطائفة بمصر (مجلة J.OU. R. الدورة الحديثةجـ1 ص54) وقد لقب بـإبراهيم القانت (״יחסין השלם ص 220).

وقبل أن ينتقل موسى إلى جوار ربه أختير إبراهيم لمنصب الزعامة وبقى فيها إلى أن توفاه الله.

ولاحترافه صناعة الطب اختاره الملك الكامل طبيباً له، ويقول عنه ابن أبى صبيعة :

وكان إبراهيم ابن موسى طبيباً مشهوراً، عالماً بصناعة الطب، جيداً فى أعمالها، وكان فى خدمة الملك الكامل محمد بن أبى بكر بن أيوب، ويتردد أيضاً إلى البيمارستان الذى بالقاهرة من القصر ويعالج المرضى فيه، واجتمعت به فى سنة إحدى وثلاثين أو اثنتين وثلاثين وستمائة بالقاهرة- وكنت حينئذ أطب فى البيمارستان بها- فوجدته شيخاً طويلاً نحيف الجسم حسن العشرة لطيف الكلام متميزاً فى الطب (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أصيبعة جـ2 ص 118.

وكان قد زاره يهودا حريزى بعد مدة وجيزة من وفاة والده فكتب عنه ما يأتى: أما إبراهيم بن موسى فإنه مع صغر سنه، فإن أعماله تدل على عظم نفسه، وإن ما توفر له من المعلومات فى أيامه القليلة يربو كثيراً على علم الأحبار. =



أما قيام موسى بعمل الطبيب الخاص فى قصر الملك الأفضل على بن صلاح الدين يوسف.، وهو أكبر أولاد أبيه فلم يشغله عن أن يعالج المرضى على اختلاف مللهم ونحلهم، كما لم يعقه عن التدوين والتصنيف، ويقول ابن ميمون فى رسالة

=وكان فقيهاً، ألف كتابه (كفاية العابدين) فى الفقه الإسرائيلى باللغة العربية، ومع أن الكتاب كان قد نسخ جملة مرات وأرسل إلى البلدان المختلفة، لم يصل إلينا منه إلا بعض المقتطفات (M. steinschneider : die heb. Ueberstezungen. P.406 die arabische lit.der juden p.221)

على أن المتأخرين من كتاب اليهود ممن دونوا فى التشريع والفقه نقلوا من هذا الكتاب نقولات جمة وكان ذلك من أهم الأسباب التى أدت إلى ضياع النص الأصلى لهذا الكتاب.

ولما ثارت الفتنة على والده بعد وفاته- كما يتضح ذلك فيما بعد- نهض إبراهيم فدافع عن مصنفات والده بعد وفاته دفاعاً جريئاً وأجاب على مطاعن العالم العراقى دانيال تلميذ شموئيل بن على رئيس المدرسة الدينية ببغداد، ومع أن بعض علماء ذلك العصر حرضه على دانيال هذا بأن ينشر عليه لعنة التحريم، فإنه امتنع اعتقادا منه بعدم لياقة ذلك فى مهاجمة من ينتقد أو يطعن فى والده.

ثم لما كثر أعداء موسى فى جنوب فرنسا، وأخذ بعض علماء اليهود يحاربون كتاب (دلالة الحائرين) ويطلبون حرقه كتب إبراهيم رسالة سماها (الكفاح فى سبيل الله) (מלחמות השם) وقد طبعت مع مجموعة رسائل موسى بن ميمون المشتملة على رسائل لكبار العلماء من الذين دافعوا عن نظريات موسى بن ميمون (קובץ جـ3 ص 15 – 21). فند فيها مطاعن أعداء والده، وكذلك بدأ يدون تفسيراً للتوراة ولكنه لم يكمله بسبب انهماكه فى الأعمال الطبية الكثيرة وقد سماه باسم (كتاب الحوض)والذى وصل =إلينا منه يدل على إلمام إبراهيم إلماماً كثيراً بآداب التفسير للكتاب المقدس، ولم يهمل أن يدمج فيه كثيراً من آراء والده وجده ميمون بن يوسف.

وكذلك ألف رسالة باسم (تاج العارفين) ضاعت بأكملها كما ضاع كل ما ألفه فى علم الطب وجل رسائله التى وجهها إلى عظماء اليهود فى عصره.

وقد عاش حوالى إحدى وخمسين سنة وتوفى فى 17 من شهر ديسمبر سنة 1237 وقد رثاه أحد المعاصرين له بمدينة بغداد رثاء يدل على مكانته العظيمة عند اليهود فى الشرق فى ذلك الوقت.

(راجع פוזננסקי : גאוני בבל אחרי תקופת הגאונים ص ٩ . הצופה לחכמת ישראל جـ ٦ ص ١٢٣ وكتاب ראובן ברנפליות : תולדות רבני אברהם מימוני בן הרמבם לביב ה׳ יקתרצ א ص ١ — ٢٠ J Munz Moses ben Maimon p 308 — 316



إلى شموئيل بن تبون دوّنها فى أخريات أيامه: (...ومسكنى بمصر ومسكن الملك بالقاهرة، وبيننا نحو مسافة السبت[1]،. وأقابل الملك فى ساعات الصبح، أما إذا كان هناك مريض فى قصر الملك من أبنائه أو من نسائه أو من أحد رجال حاشيته فإنى أمكث أكثر ساعات اليوم بالقصر، ومجمل القول أنى أبكر صباح كل يوم إلى القاهرة. أما إذا لم يطرأ طارىء فأعود إلى مصر بعد الظهر وأصل إلى منزلى متعباً وجائعاً وأجد على المقاعد خلقاً كثيراً من المسلمين واليهود منهم الوجيه والعامى.، كما أن منهم القاضى والشرطى ومنهم الصديق والعدو وبعد ان أترجل عن الدابة أغسل يدى ثم أخرج لمقابلتهم والاستئذان فى تناول الطعام الخفيف، ثم أخرج إليهم لأداويهم ولكتابة أوراق الأدوية، وهكذا لا ينقطع وفود الزائرين قبل دخول الليل بساعتين أو نيف، وهم من الذين يأتون للسؤال فى موضوعات الشريعة وأجيبهم وأنا مضطجع على السرير من شدة التعب والضعف[2].

وفى خطاب إلى تلميذه يوسف بن عقنين يذكر موسى ما يأتى :(... وأعلمك أنه قد حصلت لى شهرة عظيمة فى الطب عند الكبراء مثل: قاضى القضاة، والأمراء، ودار الفاضل، وغيره من رؤساء البلد، ممن لا ينال منهم شيء... فكان هذا داعياً لقضاء الأيام فى القاهرة لزيارة المرضى. حتى ما إذا ما انتهى كنت متعباً، وإن أمكنتنى الفرصة طالعت فى كتب الطب ما أحتاج إليه وأظنك تعلم صعوبة ذلك عند من له دين وتحقيق.، ويريد أن لا يقول شيئاً إلا وهو يعلم له دليلاً وأين قيل ووجه القياس فى ذلك، وكان ذلك داعياً أيضاً إلى أنى لا أجد ساعة أنظر فيها شيئاً من أمور الشريعة ولا أقرأ إلا يوم السبت فقط، وأما سائر العلوم فليس لها عندى وقت... وقد تأذيت كثيراً جداً من هذا الباب[3]).

---

(1) يعبر عن مسافة السبت תחום שבת وهو قدر 1200 متر.

(2) קובץ אגרות הרמבם جـ 2 ص 28 ب.

(3) راجع مقالة العالم مونك.sur joseph benjehouda :journal asiatique 1842. juillet.p 22



وكان القاضى السعيد بن سناء الملك هبة الله شاعر السلطان صلاح الدين وأولاده، وشاعر القاضى الفاضل قد عرف موسى بن ميمون ومدحه فى قصيدة ميمية يقول فيها:

أرى طب جالينوس للجسم وحده ... وطب أبى عمران للعقل والجسم

فلو أنه طبَّ الزمان بعلمه ... لأبراه من داء الجهالة بالعلم

ولو كان بدر التم من يستطبه ... لتّم له ما يدعيه من التمّ

وداواه يوم التّم من كلف به ... وأبرأه يوم السرار من السقم[1]

وكان آخر ما أملاه موسى بن ميمون رسالة العلماء اليهود بمدينة لونيل بفرنسا يمدحهم فيها ويقول إن المتاعب العلمية والمرض قد أنحلا جسمه ولم يستطع الخروج من داره وهو يرى أن العلم قد هجر الديار الأندلسية وجميع الأقطار الشرقية ولم يبق من حاملى الحضارة اليهودية غير يهود جنوب فرنسا[2].

وكان القاضى الفاضل قد عاده فى أثناء مرضه[3] .

وقد توفاه الله يوم الإثنين الثالث عشر من ديسمبر من سنة أربع ومائتين وألف.م وقد حملت جثته إلى طبرية بفلسطين ودفن هناك بين قبور عظماء بنى

---

(1) راجع ديوان ابن سناء الملك بدار الكتب المصرية ص 113 تجد فيه البيت الأول والثانى، أما الأبيات الأربعة فموجودة فى ديوانه بمكتبة الأزهر الشريف ص 230، وفى كتاب عيون الأنباء لابن أصيبعة جـ2 ص 117، والكلف شيء يعلو الوجه كالسمسم ويعرف بالنمش وسرار الشهر آخر ليلة منه.

(2) קובץ אגרות דרמבם جـ 2 ص 44 .

(3) راجع كتاب رد على أهل الذمة لمؤلفه غازى بن الواسطى فى مجلة :
Journal of American oriental society. Vol. 41 p. 397

إسرائيل[1] .

---

(1) تاريخ الحكماء للقفطى ص 319 הסדה עודה فى العهد الأخير نشر كامنكا أحد علماء اليهود بمدينة فينا رسالة قال فيها إنه يشك فى أن يكون ابن ميمون قد حمل من مصر إلى فلسطين للدفن، ويستدل بأن جميع مدونات معاصريه لم تذكر هذه الرواية مطلقاً، وهو يعجب من أن يكون جسمانه قد نقل من الفسطاط إلى طبرية، ولم يأت لهذا الحادث أقل ذكر فى كتاب عبرى أو رسالة يهودية ظهرت فى سنة 1204 أو1205 ويشير إلى أن سائحين يهوديين وهما شموئيل بن شمشون الذى زار طبرية سنة 1210، ويعقوب ابن تثانيل الذى وصل إليها بعده بمدة وجيزة لم يذكرا قبر ابن ميمون، ويقول إن أول من ذكر قبره بين قبور أولياء اليهود سائح زار طبرية سنة 1258 اى بعد مرور نيف وخمسين سنة من وفاة ابن ميمون. A. kaminka: moses maimondides als geistiger fuhrer in unserem zeitaltar. Wein. 1926 p.19

(وراجع للعالم المذكور المقالة بجريدة הארץ י״ז חשון תרצ״ה ولكن العلامة يعقوب طوليدانو نهض للرد عليه وقال إن عدم تعرض السائحين المذكورين لذكر قبره يرجع إلى احتمال أنهما كانا من أعدائه فآثرا السكوت، أو أن رفات ابن ميمون لم تكن فى أرض طبرية ذلك الحين لإحتمال بقائها فى مصر زمناً طويلاً فى معبد بحارة اليهود، وجميع مدونات النصف الثانى من القرن الثالث عشر تثبت وجود قبر ابن ميمون بطبرية ، كما أن حفيده داود بن إبراهيم حضر اجتماعاً على قبره بفلسطين فى ذلك الحين، فليس من المعقول أن يحضر حفيده دون أن يتأكد من أنه هو، ولم يظهر هذا الشك فى خلال القرون السبعة الماضية منذ وفاة ابن ميمون فى كتاب من الكتب العبرية مطلقا (راجع جريدة דאר היום תרפ״ו). أرسل إلينا العلامة يعقوب طوليدانو قصاصة فيها مقالته المطبوعة ولم يبين عدد الجريدة المذكورة وكذلك فند العالمان باروخ طوليدان (جريدة הארץ כ״ד חשון תרצ״ה) وميخائيل الكاهن براور (جريدة הארץ כ״ט טבת תרצ״ה) آراء كامنكا فقد ذكر الأول أن داود حفيد الفيلسوف دفن قرب جده بطبرية، وقد وجدت كتابة على قبره فى العهد الأخير ونقلت إلى متحف الطائفة الإسرائيلية بالقاهرة.ونحن نميل كثيراً إلى أن رفات موسى نقلت إلى طبرية، ودليلنا على ذلك ما يقوله القفطى فى كتابه (تاريخ الحكماء) الذى صنفه بين سنة 1224-1229 عن دفن ابن ميمون بطبرية (راجع مقدمة العالم August MÜller عن زمن تأليف كتاب تاريخ الحكماء فى صدر الكتاب ص 10).

وعلى العموم لو كان موسى ابن ميمون مدفوناً فى مصر لعرف اليهود موضع قبره، ولكانوا يحجون إليه كما يحجون إلى قبور غيره من الأولياء، وعدم معرفتهم له يدل على أنه دفن فى=



قد ارتفع العويل وعم الحزن فى جميع البلدان التى عاشت فيها طوائف يهودية.، وقيل فيه كثير من الرثاء حتى ذاع المثل فى ذلك الوقت: من موسى إلى موسى لم يقم مثل موسى (ממשה ועד משה לא קם כמשה) يشيرون بذلك إلى أنه منذ عهد موسى ابن عمران إلى عهد موسى ابن ميمون لم يقم مثل موسى ابن ميمون.

وهناك بحارة اليهود بالقاهرة معبد يعرف بكنيسة موسى بن ميمون، وهو من أجل المعابد وأقدمها وله منزلة عظيمة فى نفوس الشعب الإسرائيلى، تقام فيه مرة فى السنة صلاة للترحم على نفسه، ويزعمون أن جثته بقيت فيه جملة سنين فى تابوت مقفل.، إلى أن نقلت إلى فلسطين، ولا تزال العامة من اليهود تأتى بالمرضى للمبيت بهم فى الحجرة السفلى من المعبد اعتقاداً منها أن هذا المكان المبارك يشفيها من كل داء.

ويقول يوسف سمبرى إن موسى بن ميمون دفن فى معبده الذى يعرف بكنيسة يهود المغرب، ثم حملوه إلى فلسطين حيث دفنوه بطبرية..وإلى يومنا له مقام إعظام فى المعبد المذكور[1].

=نهاية الأمر خارج الحدود المصرية.

والواقع أن رفات موسى بقيت مدة من الزمن بأرض مصر مدفونة فى تابوت تحت معبد بحى اليهود حتى تهيأت الأحوال واستقرت فنقلت إلى طبرية.

ويذكر القفطى أن وفاة موسى ابن ميمون كانت فى غضون سنة خمس وستمائة، وهذه السنة توافق سنة تسعة ومائتين وألف من الميلاد، لا سنة أربع ومائتين وألف (راجع كلمة الأستاذ مصطفى =عبد الرازق عن موسى بن ميمون فى حفلة أول أبريل سنة 1935 بدار الأوبرا الملكية بالقاهرة فى جريدة الشمس 30أبريل سنة 1935) وليس هذا الخطأ متعمداً من القفطى وإنما يرجع إلى أنه استقى عن موسى بن ميمون معلومات غير وثيقة كما سنذكره فيما بعد.

(1) סדר החכמים וקורות הימים ص 134.

وإلى يومنا يقيم اليهود فى كل سنة حفلة تذكارية يوم وفاته.، ومع أنه مر سبعة قرون منذ أن أنتقل من دار الفناء إلى دار الخلود لا يزال اليهود يقـدمون مـن جميـع نواحى المعمورة إلى طبرية لزيارة ضريحه.

وقد نقش أنصاره على قبره بطبرية الكتابة الآتية:(دفن فى هـذا القـبر معلمنـا موسى بن ميمون مختار الجنس البشرى) ولم يرض رجال المعارضة من اليهـود هـذه الكتابة، فأوعزوا إلى أحد الكتاب وهو المعروف بسليمان قصير القامة (שלמה פטיש) بأن ينقش خلسة على قبره كتابة أخرى نصها : (دفـن فـى هـذا القـبر موسـى بـن ميمون الطريد والمحروم والكافر)[1].

هاتان الكتابتان اللتان تعبران عن عواطف طائفتين متنازعتين أكثر من أى أمـر آخر تبينان مبلغ الكراهة التى كانت بين أنصار موسى ابـن ميمـون وأعدائـه وهـى عداوة شغلت أغلب العصور منذ وفاة موسى ابن ميمون إلى زمـن غـير بعيـد مـن عصرنا.

ولعل من الوفاء له ما فعله الآن أهل قرطبة من إطلاق اسم موسى بن ميمون على الشارع الذى ولد فيه تعظيماً لذكراه، ورفعه للأندلس التى أنجبته(Calle de maimonides)

■ ■ ■

(1) שלשלת הקבלה طبع أمستردام ص 33 ب.



مشكلة إسلام أسرة ميمون بن يوسف

قبل استيطانها مصر

ليس فى جميع المصادر اليهودية أقل إشارة إلى إسلام أسرة ميمون فى الأندلس أو فى المغرب الأقصى، وقد مرت قرون كثيرة استمر فيها النضال الشديد بين أنصار موسى وأعدائه وفى أثناء هذه الحملات الشعواء لم يرم أحد موسى بأنه خرج على دين أسلافه فى أى مرحلة من مراحل حياته.

أما فى سنة 1707ب.م. فقد نشر العالم بسناج[1] اعتماداً على ما ورد فى كتاب تاريخ مختصر الدول لأبى فرج الملطى المعروف بابن العبرى[2] أن أسرة ابن ميمون أسلمت فى أثناء إقامتها بالأندلس.

وقد أدى انتشار هذا الخبر فى الأندية العلمية اليهودية إلى فتنة أدبية انقسم المؤرخون من أجلها إلى فئتين: الفئة الأولى تناصر العالم بسناج وتجمع على ذلك أدلة مختلفة من مصادر شتى، ومن مؤلفات موسى بن ميمون نفسه، وكانت الأخرى تفند زعم الأولى بكل ما أوتيت من حماسة وبرهان، وعلى كل حال أنه مما لا شك فيه أن هذه المشكلة أوجدت حركة مباركة وعناية زائدة بين مؤرخين كثيرين هى البحث المفصل الدقيق فى حياة ابن ميمون، وفى المشاكل المختلفة فى حياة اليهود فى ذلك العصر، وفى حياة الإسلام بالأندلس والمغرب الأقصى أحياناً.

فلنبدأ إذاً بالبحث فى المراجع العربية التى كانت السبب فى ظهور هذه

---

(1)Basnage; Histoire des Juifs depuis Je`sus Christ Jusqu`a present.Tome V.P.1616:Abulpharage dit meme que Maimonide changea de religion et qu`il se fit Musulman jusqu`a ce qu`il eut mis de l`ordre a ses affaires; il passa en Egypte pour y vivre en liberte.ses amis ont nie` la chose.

(2) وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة سنة 1663 ب.م. بأكسفورد بالعربية واللاتينية طبعه العالم بوكوك

العاصفة العلمية، ثم ننتقل إلى سرد نظريات الفئتين المتنازعتين من مؤرخى اليهود حتى نتمكن من الوقوف على مبلغ ما فى هذه الرواية من الصحة والمبالغة.

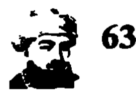
يقول أبو الفرج الملطى[1]: (وفى سنة خمس وستمائة مات موسى بن ميمون اليهودى الأندلسى، وكان قد قرأ علم الأوائل بالأندلس وأحكم الرياضيات وقرأ الطب هناك فأجاده علماً ولم يكن له جسارة على العمل وأكره على الإسلام فأظهره وأسرَّ اليهودية، ولما ألزم بجزئيات الإسلام من القراءة والصلاة فعل ذلك إلى أن أمكنته الفرصة فى الرحلة بعد ضم أطرافه؛ فخرج من الأندلس إلى مصر ومعه أهله فنزل مدينة الفسطاط بين يهودها فأظهر دينه وارتزق بالتجارة وما يجرى مجراها، ولما ملك العزيز مصر وانقضت الدولة العلوية اشتمل عليها القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى، ونظر إليه وقرر له رزقاً، وكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلة مشاركته، ولم يكن وقفاً فى المعالجة والتدبير[2].

وكان عالماً بشريعة اليهود وصنف كتاباً فى مذهب اليهود سماه بالدلالة، وبعضهم يستجيده وبعضهم يذمه ويسميه الضلالة، وغلبت عليه النحلة الفلسفية وصنف رسالته فى المعاد الجسمانى وأنكر عليه مقدمو اليهود فأخفاها إلا عمن كان يرى رأيه، ورأيت جماعة من يهود بلاد الفرنج الغتم[3] بأنطاكية وطرابلس يلعنونه ويسمونه كافراً، وله تصنيفات حسنة فى الرياضيات ومقاربة فى الطب، وابتلى فى آخر أيامه برجل من الأندلس فقيه يعرف بأبى العرب وصل إلى مصر وحاققه على

(1) غريغوريوس أبو الفرج بن هرون المعروف بابن العبرى، توفى فى حدود سنة 1286 ب.م.

(2) على أن ما وصل إلينا من رسائل ابن ميمون يناقض ما جاء عند أبى الفرج والقفطى من أنه كان يمارس الطب عملياً وكان المرضى من جميع النحل يجتمعون إليه للاستشفاء وكذلك اشهد له ابن أبى أصيبعة بأنه كان أوحد زمانه فى أعمال الطب.

(3) الغتمة بالضم العجمة فى النطق والغتمى من لا يفصح شيئاً.



إسلامه ورام أذاه فمنعه عنه القاضى الفاضل وقال له: رجل يكره لا يصح إسلامه شرعاً، ولما قربت وفاته تقدم إلى مخلفيه أن يحملوه إذا انقطعت رائحته إلى بحيرة طبرية فيدفنوه هناك لما فيها من قبور صالحيهم، ففعل به ذلك)[1].

وكان ابن العبرى قد نقل عن كتاب تاريخ الحكماء للقفطى ما ذكره عن موسى بن ميمون.

على أننا إذا رجعنا إلى ما ذهب إليه القفطى فى هذا الصدد لا يمكننا أن نعرف منه هل أخذ كلامه هذا عن روايات متداولة على ألسنة الناس من اليهود والمسلمين أو عن معلومات مدونة اقتبس منها ما شاء، ويقول القفطى: (وكان موسى ممن أظهر الإسلام بمدينة قرطبة وأقام، ولما أظهر شعار الإسلام ألزم بجزئياته من القراءة والصلاة، ففعل ذلك إلى أن أمكنته الفرصة فى الرحلة بعد ضم أطرافه فى مدة احتملت ذلك وخرج عن الأندلس إلى مصر ومعه أهله ونزل مدينة الفسطاط بين يهودها فأظهر دينه وسكن محلة تعرف بالمصيصة[2] وارتزق بالتجارة فى الجواهر وما يجرى مجراها وقرأ عليه الناس علوم الأوائل، وذلك فى آخر أيام الدولة المصرية العلوية وراموا استخدامه فى جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الفرنج بعسقلان فإنه طلب منهم طبيباً فاختاروه فامتنع من الخدمة والصحبة لهذه الواقعة وأقام على ذلك[3]، ولما ملك المعز مصر وانقطعت الدولة العلوية اشتمل عليه

(1) تاريخ مختصر الدول لابن العبرى طبع بيروت سنة 1890 ص417-418.

(2) ولعلها المصاصة المذكورة عند المقريزى وابن دقماق كما جاء ذكر ذلك فيما مضى.

(3) ولم يذكر القفطى اسم ملك الأفرنج الذى كان فى حاجة إلى طبيب مصرى، ولم تذكر لنا المصادر الأوروبية عن ذلك شيئاً، فإذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا أن ملوك الفرنج الذين حكموا فلسطين منذ استوطن موسى بن ميمون مصر إلى يوم حطين الذى وقع فيه آخر ملوك بيت المقدس من الصليبيين فى أيدى المسلمين كانوا أربعة: أولهم المريك بن بردويل الثالث وقد توفى سنة 1173، والثانى بردويل الرابع وقد توفى سنة 1185، والثالث بردويل الخامس وقد توفى سنة 1186،=

القاضي الفاضل عبد الرحيم بن على البيساني ونظر إليه وقرر له رزقاً؛ فكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلة مشاركته، ولم يكن وقفاً في المعالجة والتدبير[1] وتزوج بمصر أختاً لرجل كاتب من اليهود يعرف بأبى المعالى كاتب أم نور الدين على المدعو بالأفضل بن صلاح الدين يوسف بن أيوب وأولدها ولداً هو اليوم طبيب بعد أبيه مصر، وتزوج أبو المعالى أخت موسى وأولدها أولاداً منهم أبو الرضى طبيب ساكن عاقل يخدم آل قليج أرسلان ببلاد الروم، ومات موسى بن ميمون بمصر فى حدود سنة خمس وستمائة، وتقدم إلى مخلفيه أن يحملوه إذا انقطعت رائحته إلى بحيرة طبرية ويدفنوه هناك طلباً لما فيها من قبور بنى إسرائيل ومقدميهم، ففعل به ذلك.. وابتلى فى آخر زمانه برجل فقيه من الأندلس يعرف بأبى العرب ابن معيشة وصل إلى مصر واجتمع به وحاققه على إسلامه بالأندلس وشنع عليه ورام أذاه فمنعه عنه عبد الرحيم بن على الفاضل وقال له: رجل مكره لا يصح إسلامه شرعاً) [2].

ولا نعلم هل اتصل القفطى بمصر بموسى أم لم يتصل حتى نعلم قيمة ما دونّه عنه.

على أنه ليس من الضرورى أن يكون القفطى قد لفّق خبر إسلام أسرة موسى بن ميمون وقصة أبى معيشة من تلقاء نفسه، ولكنه قد يكون وصل إليه من مصدر نجهله، وليس من البعيد أن يكون أعداء موسى من اليهود هم الذين نشروا تلك الأراجيف بين الجماهير حتى تنفر من مصنفاته، على أنه لم يجرؤ أصحاب هذه

=وكان رابعهم وآخرهم جويدا من لوسينيان (راجع Chwolson: Literaturblatt des orients.1846 no.20.p.348)

(1) هذا يناقض ما ذكره القفطى نفسه فى أن الاختيار وقع على موسى لمعالجة ملك الأفرنج.

(2) تاريخ الحكماء ص318-319



الأراجيف والإشاعات- على فرض أنهم كانوا من اليهود- أن يـدونوا نظريـاتهم، لأنه ليس لدينا إلى اليوم فى كل ما كتب عنـه أقـل إشـارة إلى إسـلام أسـرته أو إلى رواية أبى معيشة لا تلميحاً ولا تصـريحاً، لا فـى مقـالات أنصـاره ورسـائلهم ولا مقالات أعدائه.

وهناك رأى آخر للعالم مونك يقول فيه: ربما كان أبو الحجاج يوسف بن عقنين من تلاميذ موسى هو الذى أفضى بأخبـار إسـلام أسـرة أسـتاذه لصـديقه الحمـيم القفطى[1].

والمرجع العربى الثانى الذى يشير إلى إسـلام ابـن ميمـون هـو كتـاب (عيـون الأنباء فى طبقات الأطباء) لأبن أصيبعة الذى عاش بين سنة 600 إلى668 هـ وقد ورد فيه ما يأتى: (هو الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون القرطبى اليهودى، عالم بسنن اليهود ويعد من أحبارهم وفضلائهم، وكان رئيساً عليهم فى الديار المصـرية، وهو أوحد زمانه فى صناعة الطب وفى أعمالها، متفنن فى العلوم، وله معرفة جيدة فى الفلسفة، وكان السلطان الملك الناصر صلاح الدين يرى له ويسـتطبه، وكـذلك ولده الأفضل علىّ، وقيل أن الرئيس قد أسلم فى المغرب وحفظ القـرآن واشـتغل بالفقه، ثم أنه لما توجه إلى الديار المصرية وأقام بفسطاط مصر ارتد...) [2].

لماذا يكتفى ابن أبى أصيبعة بكلمة (وقيل) مع أنه قد أقـام بمصـر مـدة طويلـة وعاشر إبراهيم بن الرئيس موسى؟ ولم لم يبحث عـن كتـب هـذه المشـكلة؟ وهـل كانت (وقيل) التى وردت فى عبارته نتيجة للأراجيف التـى لم يجـرؤ النـاس علـى التصريح بها خوفاً من أن تؤدى إلى فتنة بين اليهود أنفسهم؟

ثم لا يذكر ابن أبى أصيبعة قصة أبى العرب ابن معيشة كأنه لم يعرفهـا مطلقـاً

---

(1) Notice sun joseph ben jehouda, journal asiatqne 1842 juillet 1-70

(2) عيون الأنباء، طبع ... ميلر سنة 1881 جـ2 ص 490 .



فكيف يمكننا أن نؤول ذلك، يحدث مثل هذا الحادث بمصر ويتهم رئيس الطائفة الإسرائيلية، وطبيب الملك الأفضل بتهمة الردة عن الدين دون أن يكون لذلك رجة فى الدوائر الإسلامية المصرية. إن هذا نفسه يدل على أنه لم يكن شاهد عيان لهذه الحادثة.، بل وصلت إليه عن طريق الرواة...

والعالم عبد اللطيف البغدادى الذى وصل سنة 1191 يقول ما نصه:

(... وكان قصدى فى مصر ثلاث أنفس: ياسين السيمانى والرئيس موسى بن ميمون اليهودى، وأبو القاسم الشارعى، وكلهم جاءونى... وجاءنى موسى فوجدته فاضلاً لا فى الغاية، قد غلبت عليه الرياسة وخدمة أرباب الدنيا.... وعمل كتاباً لليهود كتاب سماه الدلالة ولعن من يكتبه بغير القلم العبرانى، وقفت عليه فوجدته كتاب سوء. يفصل أصول الشرائع والعقائد.، بما يظن أنه يصلحها)[1]

وبذلك يكون العالم البغدادى قد حكم حكماً قاسياً على كتاب (دلالة الحائرين) فكيف لم يذكر كلمة كبيرة أو صغيرة عن حادثة أبى معيشة لو كانت صحيحة.، مع أنها كانت أشد فى غمزه وانتقاده من كتاب دلالة الحائرين.

ثم إن أعداء موسى من اليهود لم يحجموا عن التقرب على قسس الدومينقيين والإلحاح عليهم فى إحراق كتبه- كما يتضح ذلك فيما بعد-. فهل من المعقول أن يغفلوا هذه الحادثة مع ما فيها من إثارة لنفوس الجماهير اليهودية فى البلدان المختلفة عليه.

ولنا ملاحظة أخرى على القفطى صاحب المصدر الوحيد لحكاية أبى العرب

---

(1) عبد اللطيف البغدادى فى مصر، طبع بمطبعة المجلة الجديدة بالقاهرة ص 9 وعيون الأنباء جـ2 ص 205.



ابن معيشة فهو يقول إن موسى نزح من الأندلس إلى مصر مباشرة، والواقع أن الأمر ليس كذلك.، إذ أن موسى هاجر من قرطبة إلى المرية بالأندلس وأقام بها من سنة 1148 إلى سنة 1160 بعد أن فتحها أنصار ابن تومرت. ثم هاجر إلى المغرب وأقام به إلى سنة 1165 ثم نزح إلى فلسطين فمصر، فمن هنا نعلم أن القفطى لم يستمد معلوماته عن موسى من مصادر موثوق بها.

والذى لا شك فيه أن أسرة ابن ميمون مكثت على دين أسلافها طيلة الأعوام التى أقاموها بالمرية، أى حوالى ثلاث عشرة سنة بعد خروجهم من قرطبة ولم يكونوا ممن مكثوا بقرطبة وتظاهروا بالإسلام.

وعلى العموم إن معلومات القفطى التاريخية عن ابن ميمون غير كافية وأن ما ذكره عن مؤلفاته كان عن طريق السماع من أعدائه من اليهود يدل على ذلك قوله: (وغلبت عليه النحلة الفلسفية فصنف رسالة فى إبطال الميعاد الشرعى وأنكر عليه مقدمو اليهود أمرها.، فأخفاها إلى عن من يرى رأيه فى ذلك) [1].

وهذا هو ما دوّن فى كتاب ابن ميمون العبرى (مثانى التوراة) كما يأتى شرح ذلك فيما بعد، وهو كتاب لم يتح للقفطى أن يطلع عليه بنفسه.

وكذلك نقل ابن العبرى عن القفطى دون أن يتبصر فيما نقل؛ بل اكتفى بالسماع دون البحث فى مؤلفات ابن ميمون.

وقد ذكر صلاح الدين بن الصفا خليل بن أيبك الصفدى الذى عاش بين سنة 696–764هـ قصة أخرى فى كتابه الوافى بالوفيات، فقال إن موسى بن ميمون كان يصلى مع المسلمين التراويح فى السفينة التى أقلته من بلاد المغرب الأقصى إلى الشرق. ثم نزل إلى البر وسافر إلى دمشق حيث دعى إلى القاضى محيى الدين بن

---

(1) تاريخ الحكماء ص 319..

الزكى لما اشتد عليه مرضه فى ذلك الحين.، فعالجه إلى أن أبلَّ المريض إبلالاً تاماً وأراد أن يجازيه فأبى ابن ميمون.، ولكنه عرض عليه أن يوقع على عقد بيت اشتراه بدمشق وقدم تاريخ الشراء خمس سنوات ولم يلتفت القاضى إلى ذلك، ثم رحل موسى إلى مصر وأظهر يهوديته وأصبح طبيباً فى دار القاضى الفاضل إلى أن جاء بعض المسلمين من الذين نزحوا معه فى السفينة من العرب فحاققوه أمام القاضي الفاضل بسبب ردته فأخرج موسى عقد البيت وقدمه إلى القاضى قائلاً إنه فى السنة التى تزعم فيها أصحاب الدعوى بأنه اشترك معهم فى صلاة التراويح على ظهر السفينة كان بدمشق حيث اشترى فيها داراً.، فلما اطلع عليها القاضى عرف توقيع القاضى الدمشقى محيى الدين، فلم يشك فى أقوال طبيبه فتركه، وهكذا أنقذ ابن ميمون بوساطة تقديم التاريخ نفسه من الهلاك[1].

ويلاحظ العالم مرجوليوث على هذه القصة أن محيى الدين الزكى أصبح قاضياً فى دمشق فى سنة 588هـ وأن موسى وصل إلى مصر سنة 563هـ ولم يخرج منها إلى وفاته، وانه اتجه من عكا إلى بيت المقدس فالخليل فمصر، ولم يزر دمشق مطلقاً. فلا يجوز إذاً ان يعالج موسى بن ميمون القاضى محيى الدين بن الزكى خمساً وعشرين سنة قبل أن يتولى القضاء.، كما لا يجوز أن يذيل وثيقة رسمية بإمضائه قبل وصوله إلى هذا المنصب.

ويتضح كذلك أن ابن ميمون وصل إلى عكا فى شهر مايو من سنة 1165 وكان شهر الصيام فى تلك السنة موافقاً لشهر يوليو- لا مايو- فكيف يشترك موسى فى صلاة التراويح قبل حلول شهره[2].

---

(1) راجع D.S margoliouth: the legend of the apostasy of maimonides. Jwesh quarterly review. Vol. xIII p.539- 541..

(2) راجع مقالة العالم خولسون (Chwolson) فى المجلة Literatublatt des orient 1864 p.342-351.. الذى عين فيها التاريخ الميلادى رحلة موسى بن ميمون من المغرب إلى الشرق.



وكذلك يعتقد مرجوليوث أن الغرض من تلفيق هذه القصة لم يكن الحط من كرامة موسى أمام الجماهير اليهودية، وإنما كان هناك طائفة من الأطباء ذوى الأطماع فاختلقوا هذه الرواية للنيل من كرامة الوزير عبد الرحيم بن على البيسانى القاضى الفاضل أمام الرأى العام الإسلامى بمصاحبته لطبيب ارتد عن دين الإسلام.

وفى هذه المناسبة نريد أن نشير إلى رسالة فرنسية دبجها المرحوم العلامة أحمد زكى باشا عن طاس الشفاء للسلطان صلاح الدين بن يوسف الأيوبى ذكر فيها حادثة ابن ميمون مع أبى العرب ابن معيشة قائلاً إن يهودياً كان قد أجبر على تغيير دينه بالأندلس وكان قد حفظ القرآن وأصبح عالماً ممتازاً فى مذهب الإمام مالك ولكنه بقى على دين أسلافه بينه وبين نفسه إلى أن فرَّ من تلك الديار إلى مصر التى كانت قد أخذت بقسط وافر من الحرية فى أيام صلاح الدين وقد فتح اليهودى متجراً يبيع فيه مجوهرات وأصبح حانوته شبه مدرسة اجتمع حوله فيها تلاميذه ليتلقوا عنه دروساً فى الفلسفة والطب وعلوم الشريعة، وفى ذات يوم وصل أبو العرب ابن معيشة من الأندلس إلى الفسطاط فعرف ذلك اليهودى فصاح بأعلى صوته أن الذى يجلس فى هذا المتجر مسلم ارتد عن دينه، فاجتمع حوله خلق عظيم، وسيق اليهودى إلى القاضى الفاضل خائفاً مذعوراً وهو بالميت أشبه منه بالحى وقد عرف الحكم عليه قبل أن يفصل فى أمره كما عرف ذلك جمهور الناس لأن حكم المرتد عن الإسلام ليس خافياً، وأما القاضى الفاضل فإنه بعد أن سمع كلام أبى معيشة نطق بالحكم: رجل مكره لا يصح إسلامه.. هل تعلمون من كان ذلك اليهودى هو الحبر موسى بن ميمون الذى أصبح طبيباً خاصاً للملك صلاح الدين الأيوبى وأبنائه[1].

---

(1) Ahmed Zaki Pacha: Coupe magique dediee a salah Ad-din.Bulletin l'instiut Egyptien.Serie V.Tome.X.Annee 1916.p.281.ff

ومع أن العلامة أحمد زكى باشا قد اعتمد فى سرد أخباره عن ابن ميمون على ما ورد عن القفطى فإنه قد نسى أن حادثة أبى العرب ابن معيشة وقعت فى أخريات أيام موسى وهو رئيس الطائفة الإسرائيلية وطبيب القاضى الفاضل وأسرة السلطان فأين الوصف عن الفيلسوف صاحب الجواهر الذى سيق برفقة جمهور حافل إلى القاضى، هذه تفاصيل خيالية تصدر عن أديب فى سرده روايات قصصية لا فى وصف حوادث تاريخية لم يذكرها غيره من المتقدمين والمتأخرين.

أما علماء اليهود الذين وافقوا على أن أسرة موسى أظهرت الإسلام فيعتمدون على ما ورد عن القفطى وابن أبى أصيبعة لأنهم يعتبرونهما من الثقات بحكم وجودهما فى عصر موسى وبحكم تمكنهما من الاجتماع بمن كان على اتصال مستمر به، ثم يستشهدون بنصوص مختلفة من رسالة وضعها وهو يعتبر مدافعاً فيها عن إخوانه الذين اعتنقوا الإسلام رغم أنفسهم ويقولون إن هذا الدفاع شبه موافقة على ما فعلوا ويستشهدون أيضاً بخطاب أرسله إلى رئيس طائفة اليهود بعكا يقول فيه (إن الوشاة همّوا بقتلى) قائلين إن هذه إشارة إلى ابن معيشة

على أن ما ورد فى الخطاب لا يدل مطلقاً على وشايه من النوع الذى ذكره القفطى عن أبى العرب ابن معيشة لأن حادثة أبى العرب على فرض صحتها إنما حدثت فى أخريات أيام موسى، وعندنا أن الإشارة إلى وشاية الواشين الذين هموا بقتل ابن ميمون إنما ترجع إلى دسائس يحيى رئيس الطائفة كما ذكرنا من قبل، وهى توافق الزمن الذى كتب فيه الخطاب المذكور.

وكان كرمولى أول من أثار هذه المسألة عند اليهود[1] ثم سلك جيجر مسلكه

(1) J.Carmoliy Maimonides und seine Zeitgenossen:Israelitische Annalen 1939-40. Univers Israelite 1857-1858.



فى رسالة قيمـة عضـده فيهـا[1] وكـذلك مونـك[2] وجـرتس[3] وى هــ.ويـس[4] ويوست[5] وبير[6].

أما أغلب القائلين بأن أسرة موسى لم ترتد عن دينها مطلقاً فـى الأنـدلس ولا فى المغرب فهم من مستشرقى اليهود، وهذا القول هـو الغالـب عنـد المحـدثين مـن الباحثين يوافق عليه العالم متوخ[7] إذ يقول: ولعل أقطع دليل على عدم إسلامه أنه فى أثناء الجدل العنيف الذى قام حول كتابه دلالـة الحـائرين والـذى لم يـترك فيـه خصومه نقداً أو مثلبة إلا وصموه بها لم يرمه واحد من غلاتهم بأنه اعتنق الإسلام، وكان لابد لهم من مثل هذا النقد لو أنه أسلم حقيقة إذ أن إسلامه لا يمكن أن يبقى سراً محجوباً عنهم.

بهــذا المعــنى كتـــب جميــع أصحــاب القــول الثـــانى، ويعــــد منهـــم لبـــرخت[8] وريـــابورت[9]، ويـــوكفتــــسر[10]، وهــــولوب[11]،

---

(1) Abraham Geiger:Moses ben Maimon.Breslau 1850.

(2) S.Munk:Notice sur Joseph ben Jehude:Journal Asiatique 1842 Jullet1-70.Archives Israeites.1851.p319.

(3) H.Graetz;Geschicht der Juden.Vol.VI.P.316.

(4) י. ה. וייס: משה בן מימון

(5) Jost.I.M:Geschichte des Judentums VolIIp33-34

Jost.I.M;Geschichte der Israliten Vol.VIp.172

(6) Peter Beer:Leben und Wirken des Rabbi Moses ben Maimon.Prag.1834..

(7) راجع مقالة العلامة Eugen Mittwoch فى دائرة المعارف الإسلامية المترجمة إلى العربيـة المجلـد الأول ص278-287.

(8) F.Lebrecht;Magazin fur die Literatur des Auslandes 1844.

(9) ש. י. רפפורט: ישורון جـ ٣ ص ٣١ כרם חמד جـ 2 ص 114.

10)Bukofzer;Maimonides in Kampfe mit seinem neuesten Biographen Peter Beer Berlin 1844.

(11) ד. האלוב: תולדות רבנו משה בן מימון וינה سنة 1748 ص 14 – 20.

وكاهـان[1]، ومرجوليـوث[2]، ومسـكاتو[3]، ويعقـوب موسـى طوليـدانو[4]، وفريدلندر[5]، وأدولف ويس[6]، وأليوجن[7]، وهايبر شتام[8]، وأهم مـن جمـع فـى هذا الموضوع العالم برلينر[9] فقد ناقش جميع مـن كـان علـى الـرأى الأول مناقشـة شديدة ورجح فى النهايـة أن أسـرة ابـن ميمـون بقيـت فـى جميـع أطـوار حياتهـا بالأندلس والمغرب على دين آبائها.

هذا مجمل القول فى مسألة لا يمكن الترجيح فيها نهائياً، على أننـا نميـل إلى أن الأقرب إلى الحقيقة هو القول الثانى.

وأخيراً لا أرى بداً من الإشارة إلى أنى لم أثر هذا الموضوع رغبة فيه لذاته وإنما أثرته لكى لا ينقص بحثى من أمر يتعلق بموسى بن ميمون من ناحيـة، ومـن ناحيـة

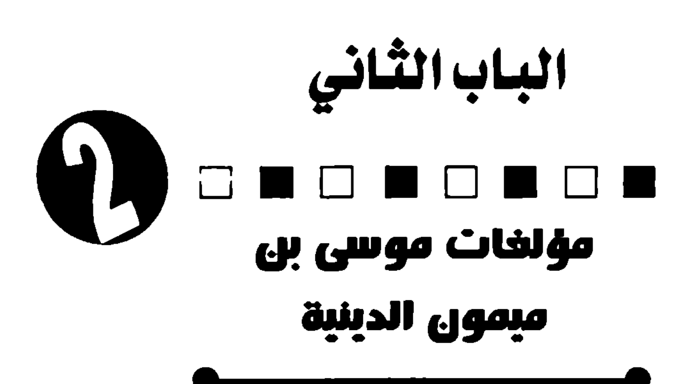
---

(1) H.Kahan;Hat Maimonides den Krypto-Mohamme-danismus gehuldigt?
(2) D.F.Margoliouth;J.Ou.R.VoI.XIII.p.539.
(3) Moscatto;Die Juden in Spanien.u.Portugal und die Inquisition.Deutsch von Kayserling.Janover.1878.p.18-19
(4) נר המערב להרב י. מ. טולידאנו ירושלם תרעו ص 33 – 34.
(5) The Guide for the Perplerxed by Moses Maimonides translated by M.Friedlaender London 1904. فـى المقدمـة لهـذا الكتـاب يـذكر المؤلـف مـا يـأتى:
Carmoly,,Ge`ger,Munk and others are of opinion that the treatise of Maimonides on involuntary apostasy as well the accounts of some Mohammedan authors contain strong evidence to show that there was a time when the family of Maimon publicly professed their belief in Moh.A critical examination of these document compels us to reject their evidence as inadmissible.p.XVIII.
(6) Moses ben Maimon: Fuhrer der Unschlussigen Uebersetzt von adolf weiss.Leipzig.1923.p.L VII-L XIII.
(7) j.Elbogen;Abraham Geigers Leben`und Lebenswerk.1910.p.332.
(8) י. הלברשטאם : ישורון جـ 4 ص 23 – 36.
(9) راجع مجموعة Guttmann جـ2ص103–130، مقالة: A.Berliner Zur Ehrenrettung des Maimonides.



أخرى لأنه كان سبباً فى حركة فكرية مباركة اشـترك فيهـا فطاحـل علمـاء اليهـود فظهرت مدوناتهم فى الأدب اليهودى الذى كتب بلغات شتى مشتملة على تاريخ اليهود والمسلمين فى القرن الثانى عشر بإسهاب وتفصيل.

■ ■ ■



الباب الثاني

2

مؤلفات موسى بن ميمون الدينية

الباب الثاني

مؤلفات موسى بن ميمون الدينية

موسى بن ميمون يؤلف رسالتين قبل هجرته إلى المغرب فى عنفوان شبابه- الأولى فى حسبان الميقات للأعياد اليهودية والثانية فى أسس المنطق- ما شرحه ابن ميمون لبعض أسفار التلمود ذهب أدراج الرياح بسبب تنقلات أسرته إلى البلدان المختلفة- تفسيره لأسفار المشنا المسمى بالسراج- مصنفه تثنية التوراة فى الفقه والتشريع الإسرائيلى- ما بين تثنية التوراة والتلمود؟- المصادر التى اعتمد عليها فى تأليفه كتاب تثنية التوراة- أسلوب موسي بن ميمون العبرى- كتاب الفرائض الذى أصدره بن ميمون قبل تثنية التوراة- المعارضة الشديدة لتثنية التوراة- إبراهيم بن داود زعيم المنتقدين لموسى ابن ميمون- رأى موسى فى البعث والآخرة- مراسلات ابن ميمون وما لها من الأثر فى تاريخ اليهود فى القرن الثانى عشر- المراسلات المزورة المنسوبة لابن ميمون- مقالته فى السعادة- رسالته إلى يهود اليمن- تهذيبه لكتابى ابن أفلح وابن هود الأندلسيين.

كان موسى بن ميمون قد بدأ بالتدوين فى المرية قبل أن تبلغ سنه الثالثة والعشرين، وكانت باكورة أعماله رسالتين: الأولى بالعبرية فى حسبان الميقات للأعياد اليهودية[1]، وكان الغرض من هذه الرسالة شرح النسىء وكيفية معرفة الأشهر العبرية القمرية من السنة الشمسية لتعيين الأعياد اليهودية، وقد وضعها

(1) يعتقد العالم شتينشنيدر أن هذه الرسالة كانت قد وضعت بالعربية ثم ترجمها أديب مجهول إلى العبرية M.Steinschneider;Die Heb.Uebersetzungen Des وتعرف بالعبرية باسم مאמר העבור راجع קובץ Mittelalters. Berlin. 1893. p. 599 אגרות הרמבם ص ١٧ .



بطريقة سهلة جذابة لا يحتاج قارئها إلى مرشد، ومع أن الموضوع جاف ليس فيه أكثر من أرقام فقد استطاع موسى أن يجعله شائقاً باستعماله الأمثلة الرائعة والملح، وعلى العموم أن هذا المصنف الصغير يظهر روح النظام والبحث المنطقى اللذين امتاز بهما فى جميع مدوناته الكبيرة.

أما الرسالة الثانية فقد وضعها لعلماء اليهود ذوى الإلمام بالأدب العربى الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامى، ويذكر فى بداية هذه الرسالة أن المنطق لا يعدّ علماً قائماً بذاته، بل هو وساطة إلى تمرين التلميذ والمعلم على البحث وتنظيم التفكير تنظيماً معقولاً، وهو للعقل كالقواعد للغة، فكما تعين القواعد على فهم اللغة يرشد المنطق إلى مسالك الضبط وتنظيم العقل.. وهكذا يشرح فى أربعة عشر فصلاً أسس المنطق لمن يريد أن يدرسه، وقد وضع فى نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية شرحها شرحاً وافياً، حتى جمع فى رسالته ما يزيد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح، وقد كتبت هذه الرسالة باللغة العربية، ونقلها موسى بن تبون من علماء يهود جنوب فرنسا بعد مدة وجيزة من وفاة المؤلف إلى العبرية، على أن هناك ترجمة عبرية أخرى لهذه الرسالة وضعها فى الأندلس سنة 1370 العالم يوسف لوركى[1].

وفى ذلك العهد، أى قبل هجرة أسرة ابن ميمون إلى المغرب الأقصى، بدأ موسى يدون شرحاً لبعض أسفار التلمود البابلى الذى ذهبت أغلب صفحاته

---

(1) M.Steinschneider;Die Heb.Uebersetzungen.p.435 Sebastain وكانت هذه الرسالة قد لفتت أنظار العلماء المسيحيين فترجمها العالم سباستيان مينستر Munster 1 إلى اللغة اللاتينية سنة 1527، وكان العالم موسى مندلسون Moses Mendelsohn الذى عاش من سنة 1729إلى سنة 1786، وهو أكبر فيلسوف يهودى فى القرن الثامن عشر، قد أشار على تلاميذه وأنصاره بدراسة هذه الرسالة، فكان ذلك السبب المباشر لترجمتها إلى اللغة الألمانية.

أدراج الرياح فى أثناء تنقلاته الكثيرة قبل أن يصل إلى مصر[1].

وكذلك بدأ فى فجر شبابه يؤلف تفسيراً مفصلاً لكتاب المشنا[2]، غير أن الأسفار الكثيرة وما حل به من موت أبيه وأخيه عاقه عن إتمام بحثه إلى أجل، ولما كتب له التغلب على المصاعب والمتاعب أكمل تفسيره هذا سنة 1168، وقد بلغ إذ ذاك الثالثة والثلاثين من عمره وسماه كتاب السراج[3]، وقد وضع فى صدره بحثاً وافياً عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود.

والمشنا عبارة عن أسفار تشتمل على قوانين وشرائع مدونة بأسلوب موجز دقيق يؤدى أحياناً إلى غموض وإبهام، لذلك لا يدرس إلا بمعاونة الذى شرح غوامضه، وفسر أسباب القوانين، وناقش مذاهب المدارس المختلفة التى وردت فيه؛ لذلك بقى إلى عهد موسى لا يفهم إلا بوساطة التلمود، وكانت الجماهير لا تعنى به وإن كان العلماء أنفسهم يرجعون إليه فى بحثهم؛ لهذا وضع موسى بن ميمون فى شرحه طريقة جديدة لدراسته، حتى أصبح مرة أخرى علماً مستقلاً يدرس

---

(1) فى المقدمة لكتاب السراج يذكر موسى بن ميمون : והברתי פרוש בהלכא סדרי מועד, נשים ונזיקין לבד מארבע מסכתות... והברתי כמו כן פרוש לחולין לרוב הצורך אליו

(2) المشنا هو أكبر مصنف عبرى بعد مجموعة أسفار الكتاب المقدس، وهو مدون فى التشريع الإسرائيلى يستمد قوانينه من التوراة اعتماداً على روايات السلف الصالح، وكان جامع المشنا يهودا هناسى الذى كان زعم الطوائف اليهودية بفلسطين من سنة 165-210 ب.م(راجع ما ذكرته فى كتابى تاريخ اليهود فى بلاد العرب فى الجاهلية وصدر الإسلام ص81 فى موضوع النسأة عند العرب والناسى عند اليهود).

(3) يميل العالم Derenbourg إلى الاعتقاد أن تسمية الكتاب بالسراج لم يكن من المؤلف بل من الذين أعجبوا به (راجع مجلة Revue des Etudes Juives.1883.p.307).



لذاته[1].

وكان موسى يرجو لمؤلفه رواجاً عظيماً فى البلدان الإسلامية لطرافته فى الآداب اليهودية، ولكونه كُتب باللغة العربية[2]، ولكن الجموع اليهودية الشرقية لم تقبل عليه إقبالاً مرجواً لأن مصنفات موسى بن ميمون لم تكن لتتوغل فى القلوب طفرة واحدة، وكان طبيعياً أن تمر برهة حتى تدركها العقول شأن مصنفات الفلاسفة والعلماء أول ظهورها.

وإذا كان كتاب السراج لم يلق قبولاً مرضياً فى الشرق فإن يهود البلدان الغربية فى المغرب الأقصى والأندلس وجنوب فرنسا؛ أخذوا يقبلون عليه إقبالاً عظيماً، وبدأ شمويل بن تبون، ويهودا حريزى يترجمان بعض أجزائه، على أن أغلب الأجزاء قد نُقل إلى العبرية حوالى قرن واحد بعد وفاة المؤلف، ففى سنة 1296 ألحّ يهود روما على العلاّمة سليمان أدرث (שלמה אדרת) بمدينة برشلونة بتكوين لجنة تترجم جميع أجزاء السراج إلى العبرية تحت إشرافه فدعا إليه أحباراً من رجالات العلم وعهد إليهم بذلك؛ فانتشر الكتاب انتشاراً عظيماً فى جميع البلاد التى كان يجهل فيها اليهود اللغة العبرية.

ويجب أن نلفت الأنظار إلى أن السراج فى ثوبه العبرى لم يحكِ الأصل فى أغلب أجزائه حكاية دقيقة، لأن القوى التى اشتركت فى ترجمته لم تكن متعادلة؛ إذ هناك من كان قوياً فى اللغتين وضعيفاً فى القدرة على الترجمة، أو بالعكس، فنشأ عن ذلك التصرف والإبهام فى مواضع شتى.

---

(1) راجع مقالة הבבלי : הרמבם בחור בעל הלכה 307 p 1883 فى مجلة השלוה جـ 15 ص 14)

(2) راجع ما ذكره يهودا حربزى في صدر ترجمته لكتاب السراج:

ולא חברו כי אם לאשר לא ידעו לשון הקודש.

وقد أراد ابن ميمون فى أخريات أيامه أن يتولى بنفسه ترجمة كتابه إلى العبرية، ولكن المنية عاجلته قبل أن يحقق أمنيته.

أما الأصل العربى فقد أهمله اليهود إهمالاً فاحشاً، حتى أخذ العالم المسيحى بوكوك (Pockock) يترجم بعض أجزائه سنة 1654 إلى اللغة اللاتينية تحت عنوان (Porta Mosis) ثم وضع العالم الهولندى سيرنهوس (Surenhus)، وكان أيضاً مسيحياً، ترجمة كاملة لكتاب السراج نشره من سنة 1698 إلى سنة 1703؛ وترجمة العالم سيرنهوس دقيقة وصحيحة وقد علق عليها بحاشية عظيمة الفائدة.

وكذلك نُقلت بعض الأجزاء من السراج إلى الألمانية والأسبانية.

على أن الجزأين المسميين بالفصول الثمانية، والأصول الثلاثة عشر نقلا إلى أغلب لغات البلدان التى فيها اليهود[1].

وكان هذا الكتاب وحده يكفى لتخليد اسم ابن ميمون فى تاريخ اليهود، ولكنه استمر فى التدوين حتى وصل فيه إلى أعلى درجة لم يبلغها غيره من مفكرى اليهود فى القرون الوسطى، فألف كتاباً آخر أدى إلى ثورة اجتماعية فى حياة اليهود الدينية، ونعنى به كتاب تثنية التوراة(משנה תורה).

***

كان اليهود فى جميع البلدان يدرسون التلمود دراسة مستوفاة حتى رسخت فى قلوبهم تعاليمه وتغلبت على عقليتهم وظهر تأثيرها فى جميع نواحى الحياة

---

(1) وقد وضع الأديب إبراهيم يسرى فهرساً كاملاً لجميع طبعات كتاب السراج التى ظهرت منذ ظهور المطبعة مع بحث مفصل فى جميع من اشترك فى ترجمته من العربية إلى العبرية، وهذا الفهرس مع مقدمته يدل على إطلاع واسع على مدونات موسى بن ميمون (راجع مجلة קרית ספר جـ9 ص 101 – 109 وص: 219 – 234).



الدنيوية والدينية والعقلية[1].

---

(1) بعد ختام المنشا فى القرن الثالث ب.م. أخذ أحبار اليهود فى فلسطين والعراق يدرسون التوراة على ضوء المشنا فتكونت مجموعات دينية تشريعية جديدة شغلت العقل اليهودى من منتصف القرن الثالث إلى القرن الخامس ب.م.

وينقسم التلمود إلى قسمين: القسم الأول يشتمل على تعاليم الأحبار فى فلسطين وقد عرف بالتلمود الأورشليمى، وكان يهود العراق يسمونه أيضاً بالتلمود الغربى بحكم وجود فلسطين فى الناحية الغربية من العراق، كما أطلقوا عليه اسم تلمود أرض إسرائيل תלמודא דמערבא תלמודא דארעא דישראל

وقد استمر تدوينه منذ أوائل القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع ب.م.وانقطع قبل أن يتم شرحه وتعليقه على جميع أجزاء المشنا بسبب اضطهادات روما القاسية، وكان ذلك بعد أن ارتقى قسطنطين الأكبر عرش روما، واعترف بالمسيحية ديناً رسمياً للدولة، فأخذ اليهود من ذلك الحين يعانون الأمرين فى جميع البلدان الرومانية، وقد أدى ذلك إلى اضمحلال الحضارة اليهودية فانقطع الأحبار فى فلسطين عن تدوين التلمود.

أما التلمود البابلى فاستمر تدوينه من عهد ختام المشنا إلى أواسط القرن الخامس ب.م.أى حوالى ثلاثة قرون وهو يشتمل على بحوث مستوفاة فى أربعة أجزاء كاملة من المشنا، وعلى بعض الأسفار الأخرى من الجزأين الآخرين أيضاً.

وكان التلمود الأورشليمى يكتفى بالشرح أو التحليل لنص المشنا مع سرد مناقشة غير مطولة بين الأحبار، ويعرض فى نهاية القول المرجح والأمر الفصل فى كل نظرية فقهية ومعاملة تشريعية.

أما التلمود البابلى فيفتح الباب على مصراعيه لمناقشات طويلة لا تنتهى على قول مرجح ويبدو فيه أن المناقشة جاءت لتمرين عقلى وتدريب منطقى، وهو يشتمل على نظريات كثيرة فى الفلك والطبيعة وكل ما كان يشغل اليهود إلى القرن الخامس ب.م. ففيه إلى جانب الأحكام التشريعية مباحث فى التاريخ والروايات والقصص والآراء الكثيرة التى وصلت إلى الأحبار من البابليين والفرس وأدمجت كل هذه النظريات حتى تمثل تمثيلاً صحيحاً حقيقياً عقلية اليهود فى جميع نواحى حياتهم مدة ثلاثة قرون.

=وقد جمع الحبر أشى (רב אשי) الذى تولى رياسة المدرسة الدينية اليهودية بمدينة سورا بالعراق من سنة 376- 427 ب.م.مجلدات التلمود البابلى بعد أن هذبه ونقحه وقرأه على تلاميذه مرتين، وبذلك يعد خاتم أسفار التلمود البابلى.

وكان ابنه، والذين عاشوا معه فى ذلك العصر قد أضافوا الحواشى والهوامش إلى نصه الأصلى.

وقد عد سعديا الفيومى من أعظم العلماء الذين خدموا كتاب التلمود[1] وأسحق الفاسى[2]. وسليمان بن اسحا (רש"י) [3] وغيرهم من العلماء، وكان أغلبهم من أحبار جنوب فرنسا (בעלי התוספהא) الذين وضعوا الحواشى والهوامش لشرح المعقد والغامض، وهؤلاء جميعاً لم يساعدوا رجال القضاء والتشريع مساعدة وافية، لأنهم كانوا فى حاجة إلى بحث منظم فى علم الفقه الإسرائيلى حتى جاء موسى بن ميمون فأخرج مصنفاً استمده من التلمود وشروحه وهوامشه بعد أن صرف فيه مدة لا تقل عن عشر سنين وأطلق عليه اسم (تثنية التوراة) (משנה תורה)[4].

ولم يفكر موسى فى بادىء الأمر أن يدون كتاباً ضخماً ينشر على الملأ فى

---

(1) ولد سعديا الفيومى بمدينة الفيوم بمصر سنة 893 ب.م. وتوفى بمدينة سورا بالعراق سنة 942 وله مصنفات كثيرة دونت أغلبها باللغة العربية، اشتهر منها كتابه التاج، وهو يشتمل على ترجمة جميع أسفار العهد القديم.

(2) ولد اسحق الفاسى، الذى سمى باسم المدينة التى ولد بها فى سنة 1013 ب.م. وقد مضى أغلب سنى حياته بأمصار المغرب الأقصى إلى أن رحل فى شيخوخته إلى الأندلس حيث توفى بها سنة 1103، بعد أن بلغ التسعين من عمره، وقد كان من أهم أحبار التلمود الذين عاشوا قبل موسى بن ميمون وكان ميمون من تلاميذه، وله مؤلفات فى التشريع الإسرائيلى عرف بكتاب الفقه (הלכות הרי"ף).

(3) ولد سليمان ابن اسحق (רש"י) بمدينة طروا Troyes بفرنسا الشمالية سنة 1040 ب.م. وتوفى بها سنة 1105 ويعتبر من فحول علماء اليهود فى القرون الوسطى بسبب شروحه أسفار الكتاب المقدس والتلمود البابلى، وهى الشروح التى ما زالت إلى يومنا الحالى من أهم طرق البحث فى الكتاب المقدس والتلمود.

(4) وتثنية التوراة يشتمل على أربعة عشر كتاباً لذلك سمى بالعبرية : يد هحزاقا (יד החזקה) أما «يد» فهى إشارة إلى الجمّل من الحروف (ראשי תבות) لأن الياء تحسب بالعبرية بعشرة والدال بالأربعة، على أن هذه التسمية ليست من المؤلف راجع M. steinschneider; cat Bodl. مقال عن موسى بن ميمون.

التشريع.، بل أخذ يضع نماذج من القوانين كلما قرأ أو انتهى من قراءة باب أو فصل فى أدب التلمود لتكون مرجعاً له فى أثناء تأدية وظيفته الشرعية، ثم لما كثر تدوين هذه الأحكام أتضح له أنها تفيد غيره من الأحبار والقضاة، وكل من لم يستطع أن يستخلص نتائج علمه من دراسة محاورة أحبار التلمود.

وإذا كانت الطريقة التلمود هى العرض للموضوع وإفساح المجال للمناقشة بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة دون الترجيح فى أغلب المشكلات، فإن موسى كان يعتمد على رجاحة عقله وعلى التقاليد الموروثة ويحكم حكماً فاصلاً ويحكم حكاً صريحاً مبنياً، فمن هنا نراه لا يشير إلى مصادر، أو إلى أسانيد، أو إلى أصحاب المذاهب من أحبار التلمود؛ إذ ليست المذاهب هى جوهر الموضوع الذى يبحثه.

ومع أنه يعتمد قبل كل شيء على التلمود البابلى؛ فإنه لا يهمل أن يستمد معلوماته عن التلمود الأورشليمى إذا دعت الحاجة إلى ذلك، أو من بقية المجموعات الأدبية اليهودية الدينية الأخرى مثل سفرا (ספרא) وسفرى(ספרי) ومخيلتا(מכילתא) وتنخوما (תנחומא) وروايات مدرسة الحبر إسماعيل (מדרש דבי רבי ישמעאל) وتوسفتا (תוספתא) وهى بقية المصادر التى لم تندمج فى مجموعة أسفار التلمود.

وكان موسى قد استعمل نسخة من التلمود البابلى ترجع إلى القرن السابع ب.م. كما استعمل مخطوطات أخرى من الآداب اليهودية وجدت فى كنائس اليهود بمصر الفسطاط[1].

وقد صنف كتابه هذا باللغة العبرية وبأسلوب يقرب من أسلوب المشنا؛ إذ

---

(1) ويذكر موسى فى رسالة له إلى فنحاس بن مشولم رئيس الطائفة اليهودية بالإسكندرية، عن تفاصيل قيمة عن المصادر التى اعتمد عليها فى أثناء تأليفه كتابه كما يذكر الطريقة المثلى التى اختارها حتى يكون كتابه شاملاً لجميع تفاصيل التشريع الإسرائيلى (راجع קובץ אגרות הרמב״ם جـ1 ص 25 – 27)

كان يعتقد أن أسلوب أسفار الكتاب المقدس هو الذى يلائم الموضوعات الشعرية ولا يوافق المواضيع التشريعية التى يجب أن تكون خالصة من شوائب المجازات وفيض العواطف، كما يجب أن تكون كل قضية نتيجة مباحثة منطقية مجردة عن الشعور والميول الوجدانية.

وأسلوب موسى العبرى غنى فى المفردات دقيق فى التعبير[1] وهو ليس بأسلوب المشنا الخالص، كما أنه ليس بأسلوب الكتاب المقدس، وإنما هو خلق جديد خاص به أثرت فيه الأساليب النثرية العربية المألوفة عند علماء المسلمين فى عهده[2].

وكان أسلوب موسى بن ميمون العبرى قد أصبح المثل الأعلى لكل من دوّن فى التشريع فى العبرية[3].

وقبل أن ينشر موسى كتابه (تثنية التوراة) أذاع (كتاب الفرائض)، وكان تمهيداً لكتابه الكبير، وقد وضع هذا الكتاب باللغة العربية حتى يسهل على الجماهير

---

(1) ويقول موسى بن ميمون فى صدر مقدمته لكتاب تثنية التوراة: وقد رأيت ألا أدونه بلغة أسفار الأنبياء، إذ أن ألفاظها لا تكفى فى أثناء البحث عن المعانى فى الموضوعات الفقهية، ولم أضعه كذلك بلغة التلمود التى يفهمها أفراد قليلون وأسلوب التلمود عويص حتى على أصحاب الثقافة التلمودية، لذلك وضعت كتابى بأسلوب قريب من أسلوب المشنا الذى لا يصعب قراءته على أغلب أفراد الملة. .

(2) راجع مقالة العلامة أ.م ليفشتس א.מ. ליפשיץ: צרהים וספרדים فى مجلة השלוח جـ15 ص 441.

(3) على أن العالم إبراهيم بن داوود وهو من كبار منتقدى مصنف ابن ميمون فى التشريع كما يتضح ذلك فيما بعد- يعيب هذا الأسلوب، ويرى أنه أدى إلى تشويه اللغة العبرية وإلى تحريف أساليب الأحبار، وأنه يشتمل على الاستعارات والمجازات فى غير مواضعها المألوفة فى ذلك العصر عند كتاب اليهود (راجع M. Bacher : zum sprachilchen character des mischnah torah. مجموعة جوتمان جـ2 ص 281.



استعمال كتابه الكبير فى التشريع الإسرائيلى، وقد ترجمه فى الأندلس إلى العبرية ثلاثة من أعلام اليهود: هم موسى بن تبون، وإبراهيم بن حسداى من مدينة برشلونة، وسليمان بن أيوب من مدينة غرناطة، وكان ذلك بعد وفاة المؤلف[1].

وقد كان من حظ كتبا (تثنية التوراة) أن انتشر انتشارا عظيماً حتى اقترح العالم يوسف بن جابر البغدادى على المؤلف أن يترجم كتابه هذا إلى العربية فلم يقبل منه ذلك.

وكان الناسخون قد انهالوا على الفسطاط لينقلوا النسخ لكثرة الطلب، وكانوا يعرضون المخطوط ليوقع عليه حتى تعتمده الطوائف اليهودية.

إذا كان هذا الكتاب قد أثار من ناحية إعجاب الطوائف اليهودية عامة وبجدته تمجيداً؛ فإنه من ناحية أخرى كان مبدأ فتنة انقلبت على مر الزمن إلى عاصفة شديدة قسمت اليهود إلى شيعتين: واحدة تناصر موسى والأخرى تناوئه.

وأخذ الناقمون والرجعيون ينتقصون من قيمة الكتاب بالطعن الفاحش وبالقول البذيء وقد انضم إليهم نخبة فاضلة من فطاحل علماء اليهود فى ذلك العصر، وكان زعيمهم العالم إبراهيم بن داود الذى وضع كتاباً كاملاً خاصاً بالنقد (השגות הראב״ד) ندد فيه بموسى بن ميمون ورماه بمثالب شديدة لحذفه أسانيد الرواية التلمودية، ويرى أن ذلك نقص يؤدى إلى نسيان أسماء العظماء الذين دونوا فى الفقه الإسرائيلى[2].، وكذلك ثار عليه بسبب ما أدخله فى كتابه

---

(1) وقد نشر العالم بريتس (peritz) جزءاً من الأصل العربى سنة 1882 بمدينة برسلو (Breslau.)ثم أخرج بلوخ (Bloch) جميع نصوص النص العربى من كتاب الفرائض سنة 1888 بمدينة باريز.

(2) ويذكر موسى فى خطابه لفنحاس، هو رئيس يهود الإسكندرية، أنه يحزن كلما أقبل مستفهم عن مصدر حكم من الأحكام ورد فى كتابه ويقول: تارة أرشده إلى ما يريد، وطوراً آخر لا أستطيع=



التشريعى اليهودى من نظريات فلسفية مستقاة من مصادر غير إسرائيلية.

ومما لا شك فيه أن الكثير من ملاحظات إبراهيم بن داود صحيح، ولكنك تشتم من نقده رائحة البغض والحسد إذ لم يكتف بالتعرض لموضوع موسى بل يقصد فى أحوال كثيرة إلى الحط من قيمته[1].

وكذلك خشى إبراهيم بن داود أن يؤدى هذا الكتاب إلى انتشار الخمول بين القضاة الذين كانوا إلى ذلك الوقت فى حاجة لمراجعة مصادر التلمود قبل أن يفصلوا فى قضية من القضايا، كما خشى أن يصبح القاضى مقيداً بقيود وضعها عالم واحد دون سواه.

وكان بين الذين خرجوا على موسى بن ميمون شموئيل بن على رئيس المدرسة الدينية بمدينة بغداد[2].، وماير أبو العافية من قادة الفكر بين يهود فرنسا، وكان محور نقدهما حول نظرية واحدة أهمها الميمونى- حسب رأيهما- عن سوء

=أن أجد المصدر إلا بعد عناء وبحث وإعياء، ولست أدرى كيف يهتدى غيرى إلى مصادر أغفلتها وأهملتها... ولذلك سأشرع فى وضع سفر لإرشاد القاريء إلى مواطن الأحكام غير العادية (راجع קובץ אגרות הרמבם جـ1 ص 26).

(1) وقد استعمل إبراهيم بن داود فى نقده عبارات جافة كثيرة مثل: (هذا تهويش وتخليط ليس له من الحق نصيب- خلط فى النظريات- هذا كلام صبيانى- كتبه ناشيء قليل المعرفة- هذا =دليل يقتنع به الصبيان فعليه أن ينشره بينهم- هذا أسلوب الظلام ولا يهدى إلى مواطن النور- ليس هذا من أساليب الحكماء بل من أساليب ذوى الحسد الطائش.
(راجع א.ה. וייס: תולדות ר' משה בן מימון וינא הרמא ص 25-30 וייס דור דור ודורשיו جـ4 ص 300 - 301).

(2) يذكر الرحالة ר' פתחיה מרגנסבורג فتحيا من مدينة رجنسبورج أنه زار شموئيل بن على فوجد عنده نحو ألفين من التلاميذ الذين وفدوا إليه من جميع نواحى العراق للإرتشاف من مناهله (راجع كتاب العالم مارجوليوث תולדות המימוני ص6
Graetz: Geschichte der Juden.Vol.Vl.Note.15



نية، وهى أنه لم يقل فى كتابه الضخم شيئاً صريحا عن المعاد الشرعى(תחית המתים) وفقاً لتعالم أحبار التلمود؛ فى حين وجه عناية مفرطة إلى البحث فى حياة الروح فى الدنيا والآخرة، وكن من جراء ذلك أن أخذ الناس يعتقدون أن موسى بن ميمون لم يؤمن ببعث الأجسام؛ ولذلك طلب إليه بعض تلاميذه أن ينشر رأياً واضحاً عن البعث فأجاب بمقال قال فيه: إن الناس أساءوا فهم ما أورده فى كتابه (تثنية التوراة) خاصاً بالبعث والآخرة.

ولعل إيجازه كان السبب فى سوء هذا الفهم ؛ مع أنه كان يقصد الإيجاز ويقول فى هذا الصدد: إنه لو استطاع تلخيص التلمود فى فصل واحد لما لخصه فى فصلين إثنين[1].

والواقع أن (تثنية التوراة) كتاب يبحث فى الأحكام والقوانين والمعاملات التشريعية ليس إلا، وليس فى طاقة كتاب هذا شأنه أن يتعرض للموضوعات الفلسفية، ويبحثها بحثاً مفصلاً وافياً؛ لذلك عرض لها فى كتابه الفلسفى (دلالة الحائرين).

ويجب أن يُقال صراحة إن موسى بن ميمون لم يُهدىء من روع أنصاره بهذا القول، كما لم يقنع المخالفين لأنه لم يأت بجديد؛ بل أعاد ما ذكره من قبل، ثم عمد إلى نظريات فلسفية لم توصل إلى نتيجة حاسمة أو ورد يوهم منه الإيجاب أو السلب.

وقد اتهمه لوصاطو (שד״ל) أحد علماء اليهود فى القرن الماضى بالتهرب وعدم الإخلاص فى مقالته عن البعث[2]، ولكن فيلسوف عصرنا أحاد هاعام فند

---

(1) קבץ אגרות הרמבם مقالة البعث جـ ٢ ص ١٠ : לו היה אפשר לי לשית את התלמוד כלו בפרק אחד לא הייתי משים אותו לשנים

(2) راجع כרם חמד مجلة جـ3 ص 67 – 70.

هذه التهمة قائلاً: إن موسى بن ميمون كان فيلسوفاً يدرك الموضوعات بالعقل ولم يكن شاعراً يتأثر بالعواطف والشعور فى أثناء البحث[1].

على أن هجاء الهجائين وثوران الناقمين ذهب جميعه أدراج الرياح، وأخذ الناس يقبلون على كتاب تثنية التوراة إقبالاً ليس نظير فى تاريخ الآداب الإسرائيلية، وكان الكتاب مرشداً لمن لم يتمكن من فهم آداب التلمود كما كان معيناً لأصحاب الثقافات على التعمق والتوغل فى أسفار التلمود من ناحية أخرى.

وكان الشاعر يهودا حريزى قد دوّن قصيدة مدح فيها موسى بن ميمون لمناسبة ظهور تثنية التوراة[2]، ويذكر العالم شموئيل بن سبورته أن كتاب تثنية التوراة انتشر بين جميع اليهود فى فرنسا الجنوبية[3]، ويعدّ العالم هرون بن مشولم كتاب تثنية التوراة أعظم مدون أنتجته قرائح اليهود بعد تدوين التلمود[4]، وقد وصل إلى موسى فى أخريات أيامه أن علماء مدارس العراق يفصلون فى القضايا وفقاً لما ورد فى كتابه[5].

وكان كتاب تثنية التوراة سبباً فى ظهور مدونات فى التشريع الإسرائيلى ففى عام 1340 وضع العالم يعقوب أشرى كتابه فى القانون الإسرائيلى (طوريم)

---

(1) مجلة השלוה جـ ١٥ ص ٣١٧ مقالة שלמון השכל وكان موسى قد وضع مقالته عن البعث بالعربية وترجمها شموئيل بن تبون إلى العبرية كما ترجمت فى القرون الوسطى إلى اللاتينية أيضاً (راجع M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. p. 431. Die Arabische Lit. der Juden. p. 159.)

(2) كتاب תחכמוני المقامة 46.

(3) راجع קבץ אגרות הרמבם جـ 3 ص 16.

(4) راجع קבץ אגרות הרמבם جـ 3 ص 11.

(5) راجع קבץ אגרות הרמבם جـ 1 ص 23.



(משנה תורה) اعتماداً على نظريات تثنية التوراة، ثم وضع العالم يوسف كارو الذى توفى فى سنة 1575 مختصراً للكتاب المذكور عرف باسم شـولحان عـاروخ(שלחן ערוך)، وأصبح الكتاب الرسمى للطوائف اليهودية فى المعاملات القانونية المختلفة[1].

■ ■ ■

(1) ومما يدل على عناية يهود مصر بتثنية التوراة وشرحها ما وجد منهما من مقتطفات كثيرة مخصوصة بأخيرة، وهي كثيرة لا يوجد لها مثيل راجع Descriptive Catalogue of Genizah Fragments by B.Halper 1924p229)



إجابات موسى بن ميمون

تشتمل إجاباته على أمور فى غاية الخطورة لأنها تجلو جملة نواح غامضة فى حياة اليهود بمصر فى القرن الثانى عشر، وفيها نظريات شتى فى شؤون الدين والفلسفة، وشرح كثير من الموضوعات الغامضة التى كان يستفهم عنها العلماء والأدباء من البلدان القاصية والدانية.

وقد دون أغلبها بالعربية وترجمت جميعها إلى العبرية، وكان لها الرواج العظيم فى جميع الأقطار التى وجدت فيها طوائف من اليهود، ومما يدل على ذلك ظهورها مطبوعة بعد مدة وجيزة من اختراع المطبعة دون ان يعين مكان طبعها وتاريخه. ثم ظهرت الطبعة الثانية بالقسطنطينية فى سنة 1520 .

وكان العالم مردخاى(מרדכי תמה) تامه وقد عنى بجمع بعضها فطبعها بالعبرية بمدينة أمستردام سنة 1765 تحت عنوان زينة العصر(פאר הדור) وقد ظهرت مجموعة أخرى منها فى مدينة ليبزيج بألمانيا سنة 1859 باسم مجموعة من مراسلات موسى بن ميمون وأجوبته(קבץ תשובות הרמבם ואגרותיו)[1].

ويجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى أن بعض تلك الأجوبة زورت تزويراً ودست دساً على موسى بن ميمون لأغراض شتى، على أن ما زور لا يصعب تمييزه لعدم ملاءمته للأساليب أو البحوث المنطقية الدقيقة التى امتازت بها مصنفات موسى بن ميمون.

---

(1) أخرج العالم إبراهيم حاييم فريمان أخيراً بفلسطين طبعة علمية جديدة من مراسلات موسى تشمل على جملة من إجابات مجهولة لم تنشر إلى الآن תשובות הרמבם אסף מתוך כתבי יד וספרי דפוס והוציאן לאור אברהם חיים פריימן ירושלים הרצ״ד



وليت المزورين وقفوا عند حد دس بعض الفقرات الزائفة فى مراسلات موسى، ولكن الأمر كان أعظم من ذلك إذ دسوا عليه مقالات كاملة فيها بعض آراءه فى كتبه بقصد تحويل الأنظار عن التزوير، وقد نجحوا إلى حد ما إذ مرت قرون كثيرة اعتقد الناس فيها صحتها إلى أن أظهر البحث الدقيق فى الزمن الحديث أنها مدسوسة عليه[1].

ومن هذه الرسائل (وصية موسى لابنه إبراهيم) ففيها سوى مغايرتها لأسلوبه دليل آخر على تزويرها وهو توجيه الوصية إلى أبناء كثيرين مع أنه لم يرزق إلا ابناً واحداً (وكذلك موعظة جميلة جداً) أنشأها أديب مجهول بقصد معارضة أحبار جنوب فرنسا ونسبها لموسى بن ميمون كى تروج بين البيئات العلمية[2].

■ ■ ■

---

(1) راجع المقالات والرسائل المدسوسة المنسوبة لموسى بن ميمون عند : M:steinschneider heber. Bipliographie. Bd Vi. P. 130. heebr.Uberetzungen p.906Ann2 Dr.Rosin:Die Ethik des Maimonides. Breslau.1876.p.21.Ann9. Kaufmann;Geschichte der Attributenlehre in der Judischen Religionsphilosophie.Gotha.1877.p.490.

(2) تاريخ اليهود للمؤرخ جرتس من الترجمة العبرية جـ4 ص459.



بقية رسائل موسى الصغيرة

ومن رسائله الصغيرة (السعادة) وكانت جزءاً منم رسالة لم يكملها، ولاشتمالها على آراء ناضجة يعتقد العالم ستينشنيدر أنها دونت فى أخريات أيام موسى، ولكونها موجهة إلى يوسف بن عقنين يرى العالم ريبورت أنها تكملة لما فى كتاب دلالة الحائرين. أما المؤرخ جرتس[1] فيراها من الرسائل المدسوسة عليه ولكن باخر (Bacher) المتخصص فى علوم اليهود يدلل بأدلة كثيرة على أنها لموسى بن ميمون[2].

وقد وضع موسى فى مصر رسالة أرسلها إلى اليهود فى اليمن عن طريق تلميذه يعقوب بن ثنائيل وقد ضاع نصها العربى وبقيت الترجمة العبرية (אגרת תימן) التى وضعها شموئيل بن تبون.

وكان موسى قد عنى بعلوم أخرى لذلك (هذب كتاب الاستكمال لابن أفلح الأندلسى فى الهيئة حقق فيه وقد كان فى الأصل تخليطاً، وهذب كتاب الاستكمال لابن هود فى علم الرياضة وهو كتاب جليل يحتاج إلى تحقيق فحققه وأصلحه وقرىء عليه[3]).

■ ■ ■

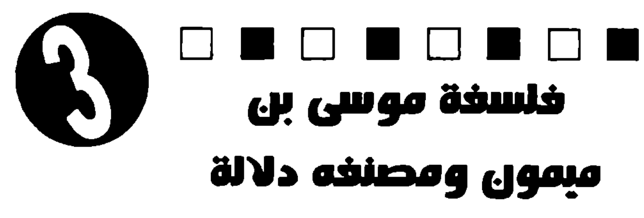
(1) Gratz: geschichte der juden. VOL. VI p 389

(2) j.ou. R. Vol. IX. P.270

(3) تاريخ الحكماء للقفطى ص 319.



الباب الثالث



فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه دلالة الحائرين

الباب الثالث

فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه دلالة الحائرين

كتاب «دلالة الحائرين» يعد أرقى ما وصل إليه التفكير اليهودى الفلسفى فى القرون الوسطى- تطور الفلسفة عند اليهود يساير تقدم الفلسفة عند المسلمين- فلاسفة اليهود الذين تقدموا موسى بن ميمون- المراجع اليهودية واليونانية والإسلامية التى اعتمد عليها المؤلف فى أثناء تدوينه كتاب دلالة الحائرين- مقدمة المؤلف الموجهة إلى تلميذه الفيلسوف يوسف بن عقنين- الغرض من تأليف كتاب دلالة الحائرين ولمن دون- الموضوعات التى يشتمل عليها الجزء الأول من الكتاب: إنكار الأوصاف المادية المنسوبة لله- إدراك الله على الطريقة السلبية لا الإيجابية - أسماء الله الحسنى التى وردت فى الكتب المنزلة - محاربة التمائم والتعاويذ- المتكلمون يتهربون من تسمية الله بالعلة الأولى- ماذا أخذ المتكلمون عن الفلسفة اليونانية وكيف طبقوه على عقائدهم- موسى بن ميمون يناقض نظرية قدم الكون لأرسطو ويبرهن على أن الكون محدث- كيف يناقش موسى المتكلمين- علماء يهود الشرق يدمجون مبادىء المتكلمين فى مصنفاتهم- الأندية اليهودية الغربية تندفع إلى فلسفة أرسطو- الموضوعات التى يشتمل عليها الجزء الثانى من دلالة الحائرين: البحث فى وجود الله وما ورد فيه لأرسطو وفلاسفة المسلمين والمراجع اليهودية- عود إلى مشكلة قدم الكون أو حدوثه- تقسيم المعتقدين بالله إلى ثلاثة أقسام- حقيقة النبوة وماهيتها- نفسية النبى والوحى- الموضوعات التى يشتمل عليها الجزء الثالث من كتاب دلالة الحائرين: رؤيا النبى حزقيال- الشر وما يحل



من المصائب بالعالم- هل يكون الله مسئولاً عما يقع من الكوارث على المخلوقات وما يترتب على ذلك من عناية بالكون وما فيه وما يقول الفلاسفة فى هذه المعضلة وما تقوله شريعة موسى فيها- رأى مؤلف دلالة الحائرين فى العناية الإلهية- الفرق بين علم الصانع بما صنع وعلم غيره بذلك المصنوع- قضية أيوب التى تحير كل ناظر من الناس- امتحان الله الأنبياء والأتقياء والأفراد والجماعات- البحث فى صلاح النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات- الصابئة وما وصل إلى العرب من معتقداتهم الوثنية- كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية- رأى المؤلف فيه- عناية المستشرقين بكتاب الفلاحة النبطية- أسباب تمسك الشريعة بمعتقدات كان تركها أصلح- أغراض الشريعة الكاملة- عدم إلتفات الشريعة إلى الشاذ- تعليل فرائض وواجبات وردت فى الكتاب المقدس تعليلاً فلسفياً- فصول الاختتام تبدأ بمثل رائع يعد ملخص نظريات موسى بن ميمون عن التوحيد- تعريف لفظ الحكمة- تقسيم الكمالات إلى أربعة أنواع- معرفة الله هو الكمال الذى نفتخر به- غاية الحكمة- أسلوب موسى بن ميمون العربى- المؤلف يدمج فى مصنفاته بالعربية ألفاظاً عامية من لغة المغرب ومصر والشام- تهافت اليهود على كتاب دلالة الحائرين- شموئيل بن تبون يترجم الكتاب إلى العبرية- ارتياح المؤلف إلى الترجمة التبونية- الشاعر حريزى يضع ترجمة ثانية للكتاب- تناول بعض علماء المسلمين والأقباط فى البلدان الإسلامية الكتاب- انتشاره فى البيئات المسيحية الأوروبية فى القرن الثالث عشر- تأثير تعاليم كتاب دلالة الحائرين فى كثير من قادة الفكر فى أوروبا فى عصور مختلفة- كتاب دلالة الحائرين يثير فتنة عند اليهود- أعداء فلسفة موسى بن ميمون يحرضون الدومينيقيين على حرق مدوناته- زعماء المعارضة والأنصار- الشروح الكثيرة التى وضعت بالعبرية على الترجمة التبونية- إقبال الصوفيين من اليهود على كتاب دلالة الحائرين- موسى بن

ميمون يعرض عن فنون الشعر- كتاب دلالة الحائرين يترجم إلى لغات غريبة شتى- سليمان مونك يطبع فى القرن الماضى النص العربى لدلالة الحائرين.

إذا كانت البحوث التى وردت فى مصنفى السراج وتثنية التوراة لا تتجاوز حدود الدين وأدب الدين والتشريع الإسرائيلى فإن كتاب موسى بن ميمون الثالث (دلالة الحائرين) يشغل ناحية أخرى من التفكير الإنسانى هى الناحية الفلسفية والمنطقية أو الناحية الإنسانية العامة التى كانت تشغل بال المفكرين ورجال الفلسفة فى ذلك العهد.

يعد كتاب دلالة الحائرين ذروة التفكير اليهودى الفلسفى فى القرون الوسطى وهو تفكير لا يزال يخصب العقلية اليهودية إلى يومنا هذا.

ومما لا شك فيه أن ظهور التفكير الفلسفى الدينى اليهودى فى القرون الوسطى إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية.

وكانت الفلسفة اليهودية العربية تتقدم مع تقدم الفلسفة الإسلامية عامة.

كان أول من اتصل بالفلسفة الإسلامية من اليهود سعاديا الفيومى الذى اعتنق كثيراً من آراء المتكلمين الذين قرأوا فلسفة أفلاطون من تراجم رديئة فى أغلب الأحوال وضعها لهم علماء السريان منذ القرن الثانى الهجرى، ثم نقلت الأفلاطونيات الحديثة إلى العربية ووجدت لها مناصرين من اليهود أغلبهم من الأندلس وعلى رأسهم الشاعر سليمان بن جبيرول والعالم إبراهيم بن عزرا.

ثم كثرت تراجم أرسطوطاليس إلى العربية وأخذ الفلاسفة من المسلمين يضعون لها الهوامش والحواشى فأصبحت مبادئ أرسطو فى الطبيعيات والكائنات من الألفاظ المرادفة للفلسفة عامة.



وكان من أثر ذلك أن أقبل فلاسفة اليهود على مبادئ أرسطو إقبالاً يندر أن يكون لغيره من فلاسفة الإغريق أدى إلى أن وضع العالم ابراهيم بن داود[1] فى سنة 1161 كتاباً عرف باسم الاعتقاد الراقى(אמונה רמה) أدمج فيه مبادئ أرسطو بالآراء الدينية اليهودية فمهد بذلك الطريق لمن جاء بعده لينظر فى التوفيق بين أرسطو والدين الإسرائيلى:

على أن إبراهيم بن داود لم يتمكن من أن يوضح مبادئ أرسطو توضيحاً كافياً، لذلك يظهر فى أثناء شرحه لآراء أرسطو فى الخلق أو فى العناية الإلهية أو فى خلود الروح وفى حرية الإرادة إبهام كثير، ولم يأت بكثير من النظريات والآراء الخاصة به كما لم يكتب بتلك القدرة التى امتاز بها موسى بن ميمون فى كتابه دلالة الحائرين الذى أدمج فيه مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وصبغها بصبغته الخاصة، ثم ينتقد فيها بجرأة مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وآراء كبار المفكرين من أبناء جلدته، وهو فى أثناء الفحص أو التحليل لم يكتف بنظريات من كتب وحسب، بل يضيف إليها كثيراً من تجاربه فى الحياة، ويعطى لكتابه رونقاً خاصاً به، وقد شوق رجال الدين اليهودى إلى الدرس الفلسفى بما استعمله فى شرح آيات الكتاب المقدس ونصوص المشنا والتلمود.

لذلك أصبح كتابه دلالة الحائرين على مر الزمان الكتاب الذى يتهافت عليه الناس كما يتهافتون على التلمود نفسه على الرغم من النظريات المعادية لأسس الإيمان التى يشتمل عليها الكتاب.

وقد أصبح دلالة الحائرين مصدر الدراسة المنطقية للتوحيد الإسرائيلى.

***

(1) وقد عاش بين سنة 1110- 1180 وهو المعروف بابن داود.

ومما لا شك فيه أنه لو نشر موسى بن ميمون كتاب دلالة الحائرين قبل أن ينشر كتابيه عن تفسير المشنا والتشريع الإسرائيلى لما كان له تلك الشهرة بين اليهود، ولما كانت لنظرياته التى أدخلها على التفكير الدينى أدنى أثر، ولولا شهرته رئيساً دينياً ما قبل الرأى العام اليهودى كتابه دلالة الحائرين، وربما كان أمره ينتهى بالنسيان. (1)

وكان السبب المباشر فى نشر كتابه دلالة الحائرين إلحاح تلميذه يوسف بن عقنين بعد أن سافر إلى الديار الشامية والعراقية فدون موسى من سنة 1186 إلى سنة 1190 لتلميذه هذا الكتاب، وأرسله إليه أبواباً وأسفاراً، كتبه إليه باللغة العربية بالقلم العبرى كما كان يدون أكثر مؤلفاته العربية، وكانت هذه عادة مألوفة عند أغلب علماء اليهود بالأندلس فى القرون الوسطى.

وقد اعتمد موسى بن ميمون فى أثناء تأليف كتابه على المراجع اليهودية المدونة بالعبرية والعربية، ومع أنه لم يسرد أسماء المؤلفين إلا فى أحوال نادرة، فإن نظرياتهم تتكرر فى كثير فى فصولها إذ يسرد آراء سعديا الفيومى(2) وبحيا ابن فقودا(3) وسليمان بن جبيرول المعروف أيضاً بأبى أيوب سليمان بن يحيا(4) ويهودا اللاوى شاعر اليهود الأكبر بالأندلس(5) وإبراهيم بن حيّا(6) وابن داؤد(7) وإبراهيم بن عزرا(8) وكذلك كانت له دراية بآداب اليهود القرائين(9).

---

(1) راجع مقالة . שלטון השכל لعالم أحادهاعام (אחד העם) فى مجلة השלח ج ١٥ ص ٣١٢

(2) دلالة الحائرين جـ1 فصل65، جـ2 فصل 63، جـ3 فصل 17.

(3) جـ1 فصل 59 وجـ3 فصل 8.

(4) جـ2 فصل 42.

(5) جـ1 فصل 52 وفصل 54.

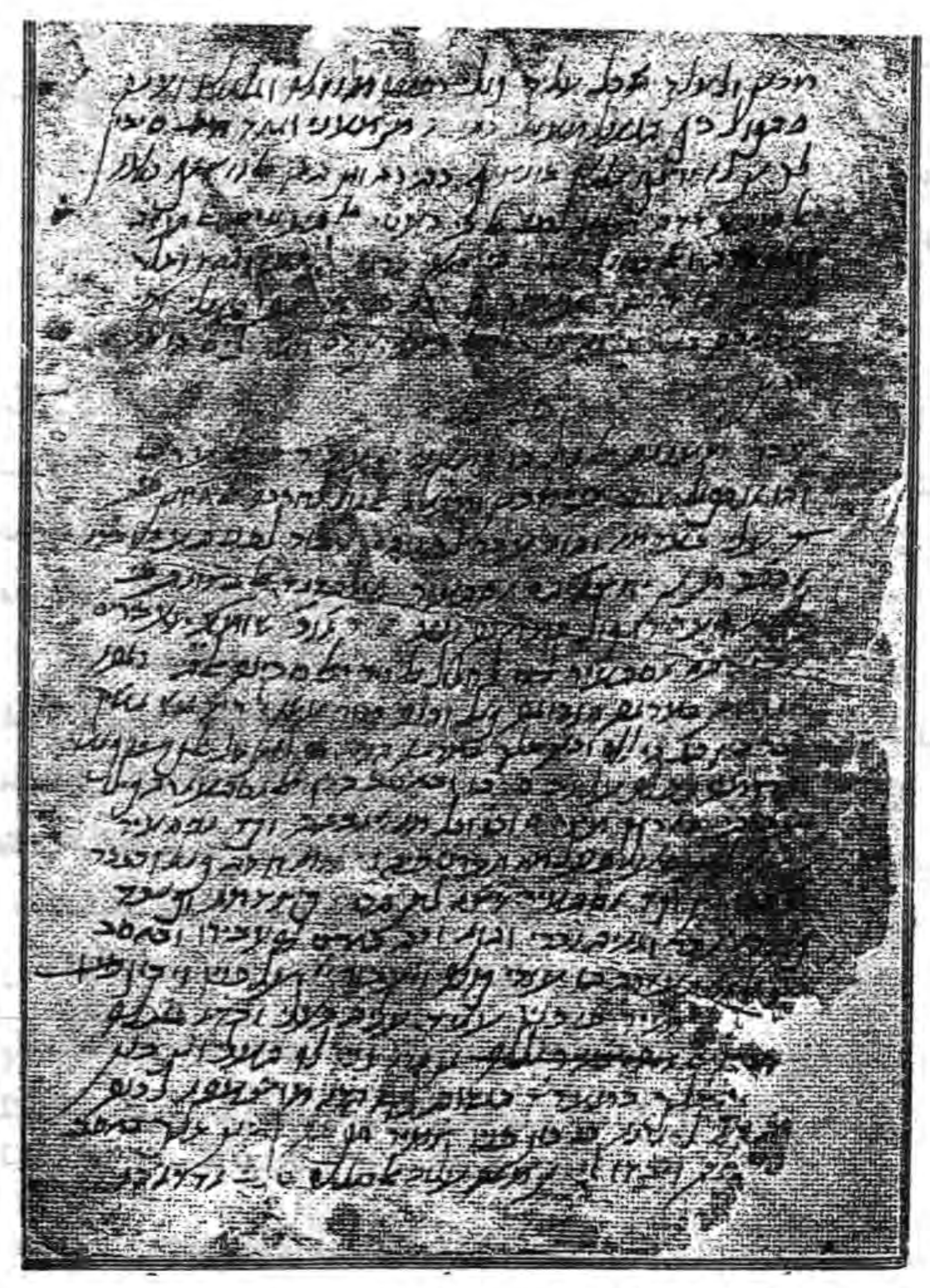
(6) جـ1 فصل 45.

(7) جـ1 فصل 52 وجـ33 وجـ2 فصل9 وفصل 24.

(8) جـ3فصل 20.

(9) جـ1 فصل 71.





صفحة من كتاب دلالة الحائرين مكتوبة بخط موسى بن ميمون وجدت في مكتبة المرحوم جاك (يعقوب) موصيري المعروف بالقاهرة ، استخرجها من الجنيزة ، وقد كان عليه الرحمة والرضوان يعني عناية فائقة بالعاديات اليهودية .
وهذه الصفحة على ناحية عظيمة من الأهمية لأنها نموذج من كتابة المؤلف كتبها أولا ثم هذبها بأن حذف بعض الكلمات الحروف وزاد بعضها . وفيها بعض الغلطات النحوية والاملائية ضبط بعضها وترك البعض الآخر .
راجع ما ذكره العلامة داود يلين عن هذه الصفحة المخطوطة في مجلة (הרביין שנה א׳ כבר ב׳)

أما الفلسفة اليونانية فكان يعرفها من التراجم العربية شأن غيره من الفلاسفة فى البلدان الإسلامية، وهو متأثر قبل كل شيء بأرسطاطاليس الذى يراه رئيس الفلاسفة[1] ويجله إجلالاً عظيماً ويقول: وكل ما قال أرسطاطاليس فى جميع الوجود الذى من لدن فلك القمر إلى مركز الأرض وهو صحيح بلا ريب، ولا يعدل عنه إلا من لم يفهمه أو من تقدمت له آراء يريد الذّب عنها أو تقوده تلك الآراء لإنكار أمر مشاهد[2].

وكان قد درس كتاب الأخلاق لأرسطاليس من ترجمة إسحق بن حنين كما علم نظرياته من شروح يونانية مترجمة إلى العربية مثل اسكندر الأفروديسى[3] وشميستيوس ثامسطيوس (Themistius) [4] ويحيى النحوى[5].

وكذلك وصلت إليه نظريات أرسطاطاليس بوساطة المصنفات العربية الإسلامية مثل كتب الغزالى[6] وابن باجة أبو بكر الصائغ[7] وابن طفيل[8]

---

(1) جـ1 فصل5.

(2) جـ2 فصل22 .

(3) جـ1 فصل 31 وجـ2 فصل 3 وجـ3 فصل 15 وفصل22 وقد عاش فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث ب.م.

(4) جـ1 فصل 71 وقد عاش فى القرن الرابع ب.م.

(5) جـ1 فصل71 وقد عاش بمدينة الإسكندرية فى النصف الأول من القرن السابع ب.م. وهو المعروف عند الغربيين باسم jean philopone.

(6) راجع هامش الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين التى وضعها العالم مونك جـ1 ص 208و245و383و392.

(7) جـ1 ص278و 434وجـ2 ص82 و185و286 وجـ3 ص222 و438.

(8) جـ1 ص 12و 358.



وثابت بن قرة[1] والقبيصى[2] وابن أفلح الإشبيلى[3] ومحمد بن زكريا أبو بكر الرازى[4] والفرغانى[5] ومحمد بن سنان البنانى الحرانى[6] والفارابى[7] والمتكلمين[8] وكذلك أدمج فى دلالة الحائرين بعض الآراء لبطليموس[9] وجالينوس[10] اليونانيين.

وكذلك ورد فى هذا الكتاب بحث مفصل فى منزلة المعتزلة والأشعرية والمتكلمين[11] مما يدل على أنه درس المذاهب الإسلامية دراسة وافية، وعلى العموم قد كان له إلمام بالفلسفة العربية يندر أن يتوفر فى شخص آخر من أحبار اليهود فى القرون الوسطى، وذلك يتضح لنا من نصيحة أسداها إلى شموئيل ابن

---

(1) جـ2 ص189.

(2) جـ2 ص 187 و191 ،جـ 3 ص 100.

(3) جـ2 ص 81.

(4) جـ3 ص 66-69.

(5) جـ3 ص 98-100.

(6) جـ2 ص 81.

(7) جـ1 ص 193- 195و197و404و438و جـ2 ص127 و 139 و159 وجـ3 ص 139 .

(8) جـ1 ص 5و185 و313 و316 و336-356و 375-459 وجـ2 ص118و128 وجـ3 ص58-59.

(9) جـ1 فصل 72 وجـ2 فصل 13 وجـ3 فصل 12 .

(10) جـ1 فصل 72 وج،2 فصل 13 وجـ3 فصل 12.

(11) راجع المصادر التى اعتمد عليها موسى بن ميمون فى آرائه الفلسفية التى وردت فى جميع مصنفاته كتاب:

Maimonide.Paris.1932.Chapitre II;Sources de :Louis-Germain le`vy

Maimonide.p:28-48

والمقالة:Philipp Bloch:Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim

فى مجموعة جوتمان ج1ص13-63.

تبون مترجم دلالة الحائرين إلى العبرية إذ يقول له: وأنصح لك ألا تدرس مصنفات أرسطاطاليس إلا عن طريق شروحه للإسكندر أو ثامسطيوس أو ابن رشد. أما ما ذكرته عن كتابى التفاحة وبيت الذهب فإنهما من المدونات التى تشمل على الخزعبلات والأباطيل وهما مدسوسان على الرئيس، وأما ما يتصل بكتاب الحكمة الإلهية للرازى فليس فيه فائدة لأن صاحبه لم يكن إلا طبيباً.

وكذلك أقول عما كتبه إسحق الإسرائيلى فإنه اعتمد على الخيال والظن والباطل لأنه أيضاً طبيب ليس غير، وما دونه يوسف الصديق لم أطلع عليه ولكن عرفت يوسف فى الأندلس وقوراً عظيماً، وعلى العموم ألفت نظرك إلى ألا تجهد نفسك فى كتب المنطق ولا تعن إلا بما كتبه أبو نصر الفارابى لأنها كالبر النقى، وبخاصة مصنفه مبادئ الموجودات، فإنها تؤدى إلى حصافة العقل لأن أبا نصر كان حكيماً فيلسوفاً كبيراً ومصنفاته صحيحة للعاقل وترشد إلى سبيل الحق من يبحث عن الحكمة.

أما مدونات أرسطاطاليس فهى كالجذور تعد أساسًا لجميع مدونات الحكمى وهى لا تنهم إلا بمعونة الاسكندر أو ثامسطيوس أو عن طريق شرح ابن رشد.

أما مدونات بندقلوس وفيثاغورث وهرمس وفورفوريوس فتشمل على المذاهب الفلسفية القديمة التى لا تصلح لأن يضيع الإنسان زمنه من أجلها، ونظريات أفلاطون أستاذ أرسطاطاليس فى مدوناته عميقة وتنطق بالحكمة وفيها للرجل المثقف غُنية عن غيرها، وكذلك تغنى مؤلفات أرسطاطاليس عما دون قبلها وعلمه غاية ما انتهت إليه المعرفة البشرية، وما عدا هؤلاء فأناس وصلوا إلى المعرفة عن طريق الفيض الإلهى وارتقوا إلى مرتبة النبوة تلك المنزلة التى ليس فوقها منزلة، أما مؤلفات ابن سينا فمع اشتمالها على جودة التدقيق ودقة التمحيص ليست مثل كتب أبى نصر الفارابى، وهى أيضاً من المدونات الجدية التى تؤهل الإنسان للبحث



بالإمعان فى دقائقها[1].

ويقول موسى بن ميمون فى مقدمة كتابه إلى تلميذه يوسف بـن عقـنين: أيهـا التلميذ العزيز، لما مثلت بين يدىّ وقصدت إلىّ من أقاصى البلاد للقراءة علىّ عظم شأنك عندى لشدة حرصك على الطلب، ولما رأيت فى أشـعارك ومقاماتـك التـى وصلتنى وأنت مقيم الإسكندرية مـن شـدة الاشـتياق للأمـور النظريـة، وقبـل أن أمتحن تصورك قلت: لعل شوقه أقوى من إدراكه، فلما قرأت علىّ مـا قرأتـه مـن علم الهيئة وما تقدم لك مما لابد منه زدتُ بك غبطة لجودة ذهنك وسرعة تصورك، ورأيت شوقك للتعليم عظيماً، فتركتك للارتياض فيه لعلمى بمآلـك، فلمـا قـرأت علىّ ما قد قرأته من صناعة المنطق تعلقت آمالى بك ورأيتك أهلاً لأن تُكشف لـك أسرار الكتب النبوية حتى تطلع منها على مـا ينبغـى أن يطلـع عليـه الكـاملون، فأخذت ألوح لك تلويحات وأشـير لـك بإشـارات فرأيتـك تطلـب منـى الازديـاد وسُـمتنى أن أبـين أشـياء مـن الأمـور الإلهيـة، وأن أخـبرك بمقاصـد المـتكلمين وطرائقهم.. وآمرك أن تأخذ الأشياء بترتيب قصداً أن يتضح لك الحـق بطرقـه، لا أن يقع اليقين بالعرض ولم أمتنع طول اجتماعك بى إذا ما ذكر نص مـن نصـوص الحكماء فيه تنبيه على معنى غريب- من تبيان ذلك لـك، فلمـا قـدر الله الافـتراق وتوجهت إلى حيث توجهت أثارت فى تلك الاجتماعات عزيمة كانت قـد فـترت، وحركتنى غيبتك لوضع هذه المقالة لك ولأمثالك وقليل ما هم، وجعلتهـا فصـولاً منثورة وكل ما أكتب فيها يصلك أولاً فأولاً وأنت سالم[2].

ولم يقصد موسى بمصنفه هذا الجمهور أو المبتدئين بالنظر لأنه يـرى (أن يخفـى عنه ويمنع من التعرض لـه كمـا يمنـع الطفـل عـن تنـاول الأغذيـة الغليظـة ورفـع

(1) راجع(קובץ אגרות הרמב"ם) جـ 2 ص 28 b – 29 a.

(2) دلالة الحائرين ج1 صدر الجزء الأول.

الأثقال)[1]، بل كان نصب أعينه (الجماعة من الذين أخذوا أنفسهم بالكمال الإنسانى وإزالة الأوهام السابقة)[2]، وهو (ما ألف الكتاب إلا لمن تفلسف وعرف ما قد بان من أمر النفس وجميع قواها)[3]، كما لم يقصد به (تفهيم جملته للجمهور ولا تعليم من لم ينظر إلا فى علم الشريعة، بل وضع لمن هو كامل فى دينه وخلقه ونظر فى علوم الفلسفة وعلم معانيها، وجذبه العقل الإنسانى وقاده ليحله فى محله)[4].

أما غرضه من تأليف دلالة الحائرين فإنه يقول: ما كان الغرض نقل كتب الفلاسفة[5] وما كان قصدى أن أؤلف شيئاً فى علم الطبيعة أو أن ألخص معانى العلم الإلهى على بعض المذاهب أو أبرهن على ما يبرهن عليه منها، وما كان قصدى أن ألخص أو أقتضب هيئة الأفلاك ولا أن أخبر بعددها إذ الكتب المؤلفة فى جميع ذلك كافية، وإذا لم تكن كافية فى غرض من الأغراض، فليس الذى أقوله أنا فى ذلك الغرض أحسن من كل ما قيل، وإنما كان الغرض بهذه المقالة أن أبين مشكلة الشريعة وأظهر حقائق بواطنها التى هى أعلى من أفهام الجمهور، فلذلك ينبغى لك إذا رأيتنى أتكلم فى إثبات العقول المفارقة وفى عددها أو فى عدد الأفلاك، وفى أسباب حركاتها أو فى تحقيق معنى المادة والصورة أو فى معنى الفيض الإلهى ونحو هذه المعانى، فلا تظن أو يخطر ببالك أنى إنما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفى فقط، إذ تلك المعانى قد بُسطت فى كتب كثيرة وبرهن على

---

(1) جـ1 فصل34.

(2) جـ1 فصل6.

(3) جـ1 فصل 68.

(4) جـ1 صدر الفصل الأول.

(5) جـ2 صدر الجزء الثانى.

صحة أكثرها، بل إنما أقصد لذكر ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة فأفهمها وأحل عُقداً كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذى ألخصه)[1].

والهدف الأسمى الذى يرمى إليه موسى بن ميمون هو أن يلقى أشعة من أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الإيمان والشعور (العقل الفائض علينا هو الصلة بيننا و بين الله تعالى)[2]، وهو يقصد إلى التوفيق بين الدين والفلسفة (الحكمة المقولة بإطلاق فى كل موضوع هى الغاية، هى إدراكه تعالى)[3]، كما يقصد إلى التوفيق بين موسى كليم الله وأرسطاطاليس زعيم الفلاسفة حتى ينظر العالم إلى الدين عن طريق المنطق والعقل وحتى لا يطلب الحق والعلم فى أفق الدين وحده بل فى ميدان الفلسفة أيضاً، وقد رفع بذلك الفلسفة والفلاسفة إلى مصفّ واحد مع الدين وكبار مفكرى الدين.

ويقع الكتاب فى ثلاثة أجزاء يشتمل كل جزء منها على فصول وكل فصل على موضوعات كثيرة، وعلى الرغم من كبر حجم الكتاب وتنوع موضوعاته فإن ما ورد فيه من النظريات يتدرج تدرجاً منطقياً محكماً من قضية إلى أخرى فكأنها جميعها سلسلة واحدة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً.

ويبحث الجزء الأول من دلالة الحائرين فى ماهية الله وكيفية إدراكه وتعريف توحيده، كما يدخل فى الكتاب المقدس عن طريق المنطق والعقل ويفتتح الكتاب بمجادلة عنيفة للذين يصفون الله بالأوصاف المادية فيشرح الآية (نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا)[4] بقوله: إن الناس قد ظنوا أن لفظ صورة فى اللسان العبرى يدل

---

(1) جـ2 فصل2.

(2) جـ3 فصل52.

(3) جـ3 فصل54.

(4) سفر التكوين، الفصل الأول آية26.

على شكل الشىء وتخطيطه فيؤدى ذلك إلى التجسيم المحض ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص.. وأما صورة فتقع على الصورة الطبيعية أعنى على المعنى الذى بجوهر الشىء بما هو، وهو حقيقته من حيث هو ذلك الموجود المعنوى الذى عنه يكون الإدراك الإنسانى.. فيكون المراد من الصورة النوعية التى هى الإدراك العقلى لا الشكل والتخطيط.

على هذا الشكل يشرح موسى بن ميمون فى خمسين من الفصول الأولى ألفاظاً كثيرة من أسفار الكتاب المقدس يمرن فى أثنائها العالم الدينى تمريناً منطقياً عقلياً اعتماداً على تعاليم أرسطاطاليس وفحول فلاسفة العرب مع إظهار ما له من الملاحظات والانتقادات والفروق بين العقلية اليونانية والإسلامية واليهودية.

وإدراك الإله عنده يكون على الطريقة السلبية لا الإيجابية لأن (وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذى لا يلحقه شىء من التسامح وليس فيه نقص فى حق الله جملة ولا على حال، أما وصفه بالإيجابيات ففيه من الشرك والنقص.. وقد تبرهن أن الله عز وجل واجب الوجود لا تركيب فيه ولسنا ندرك إلا أنيته فقط لا ماهيته، فيستحيل أن تكون له صفة إيجابية لأنه لا أنيّة له خارجة عن ماهيته فتدل الصفة على إحداهما فإما أن تكون ماهيته مركبة فتدل الصفة على جزئيها وإما أن تكون لها أعراض فتدل الصفة أيضاً عليها فلا صفة إيجاب بوجه من الوجوه، أما صفات النفى فهى التى ينبغى أن تستعمل لإرشاد الذهن لما ينبغى أن يعتقد فيه تعالى لأنهل لا يلحق من جهتها تكثير بوجه وهى ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه تعالى... وكيف تكون حال عقولنا إذا رامت إدراك البارئ عن المادة البسيطة غاية البساطة، الواجب الوجود الذى لا علة له ولا يلحقه معنى زائد عن ذاته الكاملة التى معنى كمالها سلب النقائض عنها، وأن نسبته للعالم نسبة الربان للسفينة وليست هذه أيضاً نسبة حقيقية ولا شبهاً صحيحاً بل هى



لإرشاد الذهن إلى أنه تعالى مدبر الموجودات، والمعنى أنها يمدها ويحرز نظامها فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها تقصيراً، وإذا لاحظت صدور أفعاله عن إرادته عاد علمها جهلاً، وإذ رامت الألسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عياً وتقصيراً[1].

ولكي يتمكن الإنسان من إدراك الله على الطريقة السلبية يضرب لنا المؤلف مثلاً رائعاً يقول فيه: أريد أن أمثل لك أمثالاً فى هذا الفص لتزداد بها تصوراً لوجوب تعدد صفاته السوالب وتزداد بها نفوراً من اعتقاد صفات الإيجاب له تعالى، تصور أن إنساناً تحقق أن السفينة موجودة ولكنه لا يعلم على أي شئ يقع هذا الاسم، أيقع على جوهر أو على عرض، ثم تبين لشخص آخر أنها ليست بعرض، ثم تبين لآخر أنها ليست بمعدن، ثم تبين لآخر أنها ليست بحيوان، ثم تبين لآخر أنها ليست بنبات متصل بالأرض، ثم تبين لآخر أنها ليست بجسم واحد متصل اتصالاً طبيعياً، ثم تبين لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح والأبواب، ثم تبين لآخر أنها ليست كرة، وتبين لآخر أنها ليست مخروطة، وتبين لآخر أنها ليست مستديرة ولا ذات أضلاع متساوية، وتبين لآخر أنها ليست مصمتة، فتبين ذلك الإنسان أن هذا الأخير يكاد يصل إلى تصوير السفينة على ما هى عليه بهذه الصفات السلبية، وكأنه خيل إليه من تصورها أنها جسم من خشب مجوف مستطيل مؤلف من أخشاب عدة تصورها بصفات الإيجاب.

أما المتقدمون الذين مثلنا بهم فكل واحد أبعد عن تصور السفينة من الذى بعده حتى أن الأول فى مثلنا لا يعلم غير مجرد الاسمية فقط فهكذا تقربك صفات السلب من معرفة الله تعالى وإدراكه فاحرص كل الحرص على أن تحيط بصفات سلبية شتى بالبرهان لا أن تسلب بالقول فقط؛ فإنها كلما تبين بالبرهان سلب شئ

(1) جـ1 فصل58.

مظنون له تعالى كنت قد قربت منه درجة بلا شك. وبهذه الجهة صار قوم مقربين منه جداً وآخرون فى غاية البعد؛ لا قرب مكان فيقرب منه ويبعد كما يظن عمياء البصائر. وأما وصفه تعالى بالإيجابيات فله خطر عظيم لأنه قد تبرهن أن كل ما عسى أن تظنه كمالاً ولو كان ذلك الكمال ثابتاً له على رأى من يقول بالصفات فإنه ليس من نوع الكمال الذى نظنه بل هو مقول بالاشتراك فقط على ما بيّنا، فبالضرورة تخرج لمعنى السلب لأنك إذا قلت عالم، يُعلم واحد بذلك العلم غير المتغير يعلم الأمور الكثيرة المتغيرة الدائمة التجدد من غير أن يتجدد له علم، وعلمه بالشيء قبل كونه وبعد حصوله موجود وبعد عدمه من الوجود علم واحد لا تغير فيه، فقد صرحت بأنه عالم بعلم ليس مثل علمنا وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا فقد أتيت بالسوالب ضرورة فلم تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثير... وإن قلت إن الله تعالى موضوع تحمل عليه محمولات يكون غاية إدراكنا بهذه العقيدة الشرك لا غير لأن كل موضوع ذو محمولات بلا شك وهو اثنان بالحد وإن كان واحداً بالوجود لأن معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه... والذى يوجب له صفة لا يعلم شيئاً غير مجرد الاسم. أما الشيء الذى تخيل أنه وقع عليه هذا الاسم فهو معنى غير موجود بل مخترع كاذب فكأنه أوقع هذا الاسم على معنى معدوم إذ ليس فى الوجود شيء هو كذا، ومثال ذلك أن يكون الإنسان قد سمع باسم الفيل وعلم انه حيوان وطلب أن يعرف شكله وحقيقته فقال له الضال أو المضل هو حيوان ذو رجل واحدة وثلاثة أجنحة مقيم فى أعماق البحر جسمه شفاف وله وجه عريض مثل وجه الإنسان وصورته وشكله وهو يتكلم مثل الإنسان وتارة يطير فى الهواء وتارة يسبح فى كالسمك فإنى لا أقول إن هذا قد تصور الفيل على خلاف ما هو عليه أو أنه مقصر فى صورة الفيل بل أن أقول إن هذا الشيء الذى تخيله بهذه الصفة مخترع كاذب وليس

فى الوجود شيء كهذا بل هذا شيء معدوم أوقع عليه اسم موجود مثل عنقاء مغرب والفرس الإنسانى ونحو ذلك من الصور الخيالية التى أوقع عليها اسم شيء من الموجودات. أما اسم واحد أو اسم مركب فالأمر هنا سواء؛ وذلك أن الله جل ثناؤه موجود بل هو واجب الوجود بالبرهان ويلزم من وجوب الوجود البساطة المحضة، وأما أن تلك الذات البسيطة الواجبة الوجود هى ذات صفات ومعانى أخرى تلحقها بها فقد أوقعتنا تلك الاسمية على عدم محض، فتأمل كيف خطر فى إيجاب الصفات له! فالذى ينبغى أن يعتقد فيه فيما جاء من الصفات فى كتاب التنزيل أو كتاب الأنبياء أنها كلها للإرشاد لكماله تعالى، أو صفة أفعال صادرة عنه... [1] وكل ما نزعمه من الصفات كمالاً هو نقص فى حقه تعالى إذا كان من نوع ما عندنا ، وقد أرشدنا سليمان عليه السلام فى هذا المعنى بما فيه الكفاية إذا قال إن الله فى السماء وأنت على الأرض لذلك وجب أن يكون كلامك قليلاً... [2] .

وعلى العموم فإن الإنسان يقع فى غلطة أساسية إذا أراد أن يطبق ما يرى فى المادة عليه سبحانه وتعالى، على أنه (ليس هناك شبه بينه وبين مخلوقاته أصلاً فى شيء من الأشياء وليس وجوده ولا حياته شبه حياة الحى منها ولا علمه شبه علم من له علم فيها، وأن ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط بل بنوع الوجود، أعنى أن يقرر عند الكل أن ليس علمنا وعلمه أو قدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف وما أشبه ذلك، إذ القوى والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ويجمعها حد واحد، وكذلك كل نسبة إنما تكون بين شيئين من نوع واحد... وهذا القدر يكفى الصغار والجمهور فى إقرار أذهانهم على أن ثمة

---

(1) جـ1 فصل60.

(2) جـ1 فصل59.

موجوداً كاملاً لا جسم ولا قوة جسمانية له، هو الله الذى لا يلحقه شائبة من شوائب النقص ولا يلحقه انفعال... لذلك كان نفى التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات عنه مما ينبغى التصريح به... لأنه لا توحيد إلا برفع الجسمانية، إذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة وهو أيضاً منقسم قابل التجزئة...)[1].

أما أسماؤه الحسنى التى وردت فى الكتب المنزلة فهى (مشتقة من الأفعال للإرشاد إلى كماله لا غير) فهى أسماء معظمة (تدل باشتراك لكونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها عندنا... وقد توهم الناس صفات متعددة له كتعدد الأفعال التى اشتقت منها.. وهى أسماء وضعت بحسب الأفعال الموجودة فى العالم، أما إذا اعتبرنا ذاته مجرداً عن كل فعل، فلا يكون له اسم مشتق بوجه، بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته) [2].

لهذه المناسبة يندد موسى بن ميمون بمن يستعمل الأسماء الحسنى فى التمائم(קמיעות) لتضليل العقول الساذجة فيقول: ولا يخطر بخاطرك هذيان كتاب التمائم وما تسمعه منهم أو تجده فى كتبهم السخيفة من أسماء يلفقونها لا تدل على معنى بوجه ويسمونها أسماء معظمة ويزعمون أنها أهل لكل تقديس وطهارة وأنها تفعل العجائب، كل هذه الأشياء أخبار لا يليق بإنسان كامل أن يسمعها فكيف أن يعتقدها...[3].

ومن المعروف أن التميمة أو التعويذة لعبت دوراً خطيراً فى القرون الوسطى لا فى الجماهير فحسب بل فى أندية الخاصة من العلماء والفقهاء والملوك أيضاً

---

(1) جـ1 فصل35.

(2) جـ1 فصل61.

(3) جـ1 نهاية فصل61.



وقد شغلت عند اليهود مكاناً لا بأس به فى أدب التصوف، وقد قال موسى: (إن الأشرار والجهال وجدوا نصوص التمائم فاتسع لهم الكذب... ثم انتقلت تلك الكتب لأيدى الأحبار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل فكتموها ووجدت فى تركتهم فظن بها الصحة، وبالجملة فإن الأبله يعتقد كل شيء)[1].

وكذلك يتعرض لتعريف بعض التعبيرات أمثال (كلمة الله) ، (الألواح التى كتبها الله)، (الحركة والسكون المنسوبة لله) وقد نفى صفة الكلام عن الله فقال : إن القصد من وصف الله بالكلام مثل ما وصفه بالأفعال كلها الشبيهة بأفعالنا فأرشدت الأذهان إلى أن ثم علماً إلهياً يدركه النبيون بأن الله كلمهم حتى نعلم أن هذه المعانى التى يوصلونها لنا من قبل الله هى ليست من مجرد فكرتهم ورويتهم...) [2].

وأما ما ذكرته التوراة من أن الألواح هى صنعة الله والكتابة كتابة الله منقوشة عليها وهى مكتوبة بإصبع الله) [3]. فيشرح موسى: إن وجودها طبيعى لا صناعى لأن كل الأمور الطبيعية من صنع الله ونتيجة مشيئته ومحض إرادته[4].. ويشرح المؤلف نسبة الكون والحركة لله وعلاقتها بكل ما ابتدع فى ستة أيام من خلق الكون على هذا النحو (إن كل يوم من الأيام الستة كانت تحدث حوادث خارجة عن هذه الطبيعة المستقرة الوجود بجملته، وفى اليوم السابع استمر الأمر واستقر

---

(1) جـ1 فصل62، وقد أظهر موسى فى ظروف شتى إشمئزازه من استعمال التمائم (راجع קובץ אגרות הרמבם جـ1 ص3 وجـ2 ص 15 وكتاب مثاني التوراة משנה הלכות 4،5).

(2) جـ1 فصل65.

(3) سفر الخروج فصل 32 آية 16.

(4) جـ1 فصل66.

على ما هو عليه إلى الآن[1].كان يحق لموسى بن ميمون أن يختتم بهذا الفصل الجزء الأول من كتاب دلالة الحائرين، ولكنه أراد على ما يظهر ألا ينتهى هذا الجزء دون أن يشير إلى مذاهب الفرق الإسلامية مثل المتكلمين والمعتزلة والأشعرية، ويبين ما بينها وبين المذاهب اليهودية من الفرق فى التوحيد، لذلك وضع الفصول الأخرى إلى نهاية الجزء الأول فى هذه الموضوعات، وهو يبدأ بمعلومات عامة لأرسطو ولبعض الفلاسفة الذين يراهم موسى بن ميمون أصحاب مذهب أرسطاطاليس من فلاسفة المسلمين، ثم ينتقل إلى التفاصيل التى يناقش فيها الفرق الإسلامية مناقشة عميقة دقيقة لم تنته مع نهاية الجزء الأول، بل يرجع إليها فى مناسبات شتى فى الجزء الثانى والثالث.

ونظراً لأن موسى كان يدون نظرياته العربية بحروف عبرية رأينا علماء المسلمين لم يوجهوا أى عناية إليها.

يقول موسى بن ميمون: الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الأولى والمتكلمون يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى والسبب الأول؛ وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية ويسمونه بالفاعل، ويظنون أن هناك فرقاً عظيماً بين سبب وعلة من جانب وبين فاعل من جانب آخر، لأنهم قالوا: إن قلنا إنه على لزم وجود المعلول وهذا يؤدى إلى قدم العالم وأن العالم له على جهة اللزوم، وإن قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله، وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل. والذى نعلمه أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل فى هذا المعنى، وذلك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة فهى تتقدم معلولها بالزمان. أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلومها موجود بالفعل ضرورة، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلاً بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل أن

---

(1) جـ1 فصل67.



يبنى بيتاً ليس بناء بالفعل لكنه بناء بالقوة كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يبنى بيت بالقوة فعندما يبنى بناء بالفعل يلزم وجود شيء مبنى حينئذ ضرورة فما ربحنا شيئاً فى تفضيل اسميه فاعل على اسمية علة، وسبب القصد هنا إنما هو التسوية بين هذين الاسمين، وأنه كما نسميه فاعلاً وإن كان مفعوله معدوماً إذ لا مانع ولا عائق له عن أن يفعل متى شاء، كذلك يجوز أن نسميه علة وسبباً بهذا المعنى بعينه، وإن كان المعلول معدوماً، والذى دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسبباً ولم يسموه فاعلاً لم يكن من أجل رأيهم المشهور فى قدم العالم بل هو من أجل معان أخرى بينت فى العلم الطبيعى، وهى وجود الأسباب لكل ماله سبب وأنها أربعة: المادة والصورة والفاعل والغاية، وأن منها قريبة وأن منها بعيدة، وكل واحدة من هذه الأربع تسمى سبباً وعلة. ومن آرائهم التى لا أخالفها أن الله عز وجل هو الفاعل وهو الصورة وهو الغاية فلذلك قالوا إنه تعالى سبب وعلة ليعمموا هذه الثلاثة الأسباب، وهو أن يكون هو فاعل العالم وصورته وغايته؛

وفى هذا الفصل أبين لك على أى جهة قيل فيه تعالى إنه الفاعل وهو صورة العالم وهو غايته أيضاً. ولا تشغل ذهنك هنا بمعنى إحداثه للعالم أو لزومه له على رأيهم لأنه سيقع فى ذلك كلام كثير لائق بهذا الغرض وإنما الغرض هنا كونه تعالى فاعلاً لجزئيات الأفعال الواقعة فى العالم كما هو فاعل العالم بأسره، وقد تبين فى العلم الطبيعى أن هذه الأنواع الأربعة من الأسباب ينبغى أن يطلب لكل سبب منها سبب أيضًا فيوجد للشئ المتكون هذه الاسباب الأربعة القريبة منه وتوجد لتلك أيضاً أسباب وللأسباب أسباب إلى أن ينتهى للأسباب الأولى مثل أن هذا الشيء هو المفعول وفاعله هو كذا، ولذلك الفاعل فاعل، ولا يزال ذلك إلى أن أصل إلى محرك أول هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها،وذلك أنه إذا كان حرف ألف يحركه حرف باء وباء يحركه جيم وجيم يحركه دال ودال يحركه هاء،

وهكذا إلى ما لانهاية فلنقف عند الهاء مثلاً فلا شك أن الهاء هو المحرك والباء والجيم والدال، وبهذه الجهة ينسب كل فعل فى الوجود لله ولو فعله من فعله من الفاعلين القريبين فهو السبب الأبعد من جهة كونه فاعلاً، وكذلك الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة نجد إذا تتبعناها أنها لابد أن تتقدمها صورة أخرى تهيء هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدمها أيضاً أخرى حتى تنتهى للصورة الأخيرة فى جميع الوجود هى الله تعالى. ولا تظن أن قولنا فيه إنه الصورة الأخيرة لجميع العالم أنها إشارة للصورة الأخيرة التى يقول أرسطو عنها فيما بعد الطبيعة إنها غير كائنة ولا فاسدة لأن تلك الصورة المذكورة هناك طبيعية لا عقل مفارق إذ ليس قولنا عنه تعالى إنه صورة العالم الأخيرة على مثال كون الصورة ذات المادة صورة لتلك المادة حتى يكون هو تعالى صورة لجسم ليس على هذه الجهة بل كل موجود ذى صورة إنما هو ما هو بصورته وإذا فسدت صورته فسد كونه ويطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله إلى مبادئ الوجود البعيدة، لأن وجود البارئ هو سبب لكل موجود وهو يمد بقاؤه بالمعنى الذى يكنى عنه بالفيض، فلو قدر عدم البارى لعدم الوجود كله وبطلت ماهية الأسباب البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها فهو له إذاً بمنزلة الصورة للشيء الذى له صورة والذى بها هو ما هو، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته، فكذلك نسبة الإله للعالم، وبهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور، أى أنه سبب وجود كل صورة العالم وقوامها مستند أخيراً إليه وبه قوامها، كما أن الأشياء ذات الصورة قائمة بصورها ومن أجل هذا المعنى سمى فى لغتنا حياة العالم وهكذا أيضاً الأمر فى كل غاية، فإن الشيء الذى له غاية لك ان تطلب هذه الغاية، فإن قلت مثلاً: إن الكرسى مادته الخشب وفاعله النجار وصورته التربيع على الشكل الفلانى وغايته الجلوس عليه فلك أن تسأل وما غاية الجلوس على الكرسى؟ فيقال ليرتفع الجالس عليه ويعلو عن الأرض.

فتسأل أيضاً وتقول: وما غاية الارتفاع عن الأرض؟ فتجاب ليعظم الجالس فى عين من يراه. فتسأل وما غاية عظمته عند من يراه؟ فتجاب ليخاف ويرهب.فتسأل وتقول: وما غاية كونه يخاف، فتجاب ليمتثل أمره فتطلب: وما غاية الامتثال لأمره؟ فتجاب ليمنع أذية الناس بعضهم عن بعض. فتطلب أيضاً غاية ذلك فتجاب ليدوم وجودهم منتظماً، وهكذا يلزم دائماً فى كل غاية حداثة إلى أن ينتهى الأمر لمجرد إرادته تعالى حتى يكون الجواب أخيراً كذا أراد الله أو لمقتضى حكمته على رأى آخرين، وحتى يكون الجواب أخيراً هكذا اقتضت حكمته، ولهذا تنتهى كل غاية إلى إرادته وحكمته لأنه تعالى الغاية الأخيرة لكل شىء، وغاية الكل أيضاً التشبه بكماله حسب المقدرة، وهو معنى إرادته التى هى ذاته، فبهذا قيل فيه إنه غاية الغايات، وقد بينتُ على أية جهة قيل فيه تعالى إنه فاعل وصورة وغاية، ولذلك سموه سبباً ولم يسموه فاعلاً فقط، واعلم أن بعض أهل النظر من هؤلاء المتكلمين انتهى بهم الجهل والتجاسر إلى أن قالوا إنه لو قدر عدم البارى لما لزم عدم هذا الشىء الذى أوجده البارى يعنى العالم؛ إذ لا يلزم أن يفسد المفعول إذا عدم الفاعل بعد أن فعله، والذى ذكروه صحيح لو كان فاعلاً فقط، ولم يكن ذلك الشىء المفعول محتاجاً إليه فى استمداد بقائه كما أنه مات النجار لا تفسد الخزانة لأنه لا يمدها بالبقاء، أما كونه تعالى صورة العالم أيضاً يمده بالبقاء والدوام، فمحال أن يذهب المدّ ويبقى المستمد الذى لا بقاء له إلا بما يستمده، فهذا قدر ما أوجب القول بأنه فاعل فقط لا غاية ولا صورة من الوهم[1].

ثم يقول عن المتكلمين والمعتزلة والأشعرية ما يأتى: اعلم أن كل ما قاله المعتزلة والأشعرية إنما هو آراء مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان والسريان الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقوالهم، وكان سبب ذلك أنه

(1) جـ1 فصل69.

لما عمت الملة النصرانية بين الملل وكانت آراء الفلاسفة شائعة فى تلك الملل، ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين، رأى علماء تلك العصور من اليونان والسريان أن هذه دعاوى تنقضها الآراء الفلسفية نقضاً عظيماً بينا نشأ فيهم علم الكلام وابتدأوا يثبتون مقدمات نافعة لهم فى اعتقادهم، ويردّون على تلك الآراء التى تهدّ قواعد شريعتهم، فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة نقلت إليهم أيضاً تلك الردود التى أُلفت على كتب الفلاسفة، فوجدوا كلام يحيى النحو وابن عدى وغيرهما فى هذه المعانى، فتمسكوا بها وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم، واختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رأوا أنه نافع لهم، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطر إليها كل صاحب شريعة، ثم اتسع الكلام وانحطوا إلى طرق أخرى عجيبة ما ألم بها المتكلمون قط من يونان وغيرهم، لأن أولئك كانوا على قرب من الفلسفة. ثم جاءت فى الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم احتاجوا ضرورة إلى أن ينصروها، ووقع أيضاً اختلاف فى ذلك فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها فى نصرة رأيها، ولا شك أن هناك أشياء تعمنا نحن اليهود والنصارى والمسلمين، وهى القول بحدوث العالم الذى بصحته تصح المعجزات وغيرها. أما سائر الأشياء التى تكلفت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض أولئك فى معنى الثالوث، وخوض هؤلاء فى الكلام حتى احتاجوا إلى مقدمات يثبتون بها المقدمات التى اختاروها للأشياء التى خاضوا فيها، وللأشياء الخصيصة بكل ملة منها فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه، وبالجملة أن كل المتكلمين من اليونان والمسلمين لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولا فى مقدماتهم، بل يتأملون كيف ينبغى أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأى أو نقضه، فإذا صح هذا التخيل فرضوا أن الوجود على صورة كذا واحتاجوا إلى إثبات تلك الدعاوى التى

تؤخذ منها تلك المقدمات التى يصحح بها المذهب أو لا ينقض. هكذا فعل العقلاء الذين دبروا هذا التدبير ووضعوه فى كتب وادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأى متقدم. أما المتأخرون الذين ينظرون فى تلك الكتب فلا يعلمون شيئاً من هذا حتى أنهم يجدون فيها استدلالات عظيمة وسعياً سديداً فى إثبات أمر أو إبطال أمر ما، فيظنون أن ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته ولا إبطاله فيما يحتاج إليه من قواعد الشريعة . وأن المتقدمين إنما فعلوا ذلك لغرض تشويش آراء الفلاسفة لا غير والتشكيك فيما ظنوه برهاناً، والقائلون بهذا القول لم يشعروا ولم يدروا انه ليس الأمر كما ظنوا بل إنما تعب المتقدمون فى إثبات ما يرام إثباته وفى إبطال ما يرام إبطاله من أجل ما يؤول منه من الفساد فى الرأى الذى يراد تصحيحه ولو بعد مائة مقدمة، فحسم أولئك الأقدمون من المتكلمين الداء من أصله: وجملة القول من الأمر كما يقوله ثاميسيتيوس أن ليس للوجود تابعاً للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود، فلما نظرت فى كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لى كما نظرت فى كتب الفلاسفة أيضاً وفق طاقتى وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقاً واحداً بالنوع وإن اختلفت أصنافها، وذلك أن قاعدة الكل أن لا اعتبار بما عليه الوجود لأنه عادة يجوز فى العقل خلافها وهم أيضاً فى مواضع كثيرة يتبعون الخيال ويسمونه عقلاً، فإذا قدموا تلك المقدمات التى سنسمعك إياها بتوا الحكم ببراهينهم أن العالم محدث، فإذا ثبت أن العالم محدث ثبت بلا شك أن له صانعاً أحدثه، ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد، ثم يثبتون بكونه واحدًا أنه ليس بجسم، هذا طريق كل متكلم من المسلمين فى شيء من هذا الغرض...

فلما تأملت فى هذه الطريقة نفرت نفسى منها نفوراً عظيماً، وحق لها أن تنفر، لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدوث العالم تلحقه الشكوك، وليس ذلك برهاناً

قطعياً إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان والجدل وبين المغالطة.

أما عند من يعلم هذه الصنائع فالأمر واضح أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك فاستعملت فيها مقدمات لم تتبرهن. وغاية قدرة المحقق عندى من المتشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم وما أجل هذا إذا قدر عليه، وقد علم كل ناظر ذكى محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة أعنى قدم العالم أو حدوثه لم يوصل إليها ببرهان قطعى...ويكفيك من هذه المسألة أن الفلاسفة مختلفون فيها فيما نجد من تأليفهم وأخبارهم، فإذا كان الأمر فى هذه المسألة هكذا فكيف نتخذها مقدمة نبنى عليها وجود الإله فيكون إذا وجود الإله مشكوك فيه إن كان العالم محدثاً فثم إله وإن كان هو قديما فلا إله...أما أن ندعى البرهان على حدوث العالم محدثاً ونضرب على ذلك بالسيف، وندعى أننا علمنا الله بالبرهان فهذا كله بعد عن الحق. أما الوجه الصحيح عندى الذى لا ريب فيه، فهو أن يثبت وجود الله ووحدانيته ونفى الجسمانية بطرق الفلاسفة، وبعد أن نتأكد من صحة المطالب الثلاثة الجليلة أعنى وجود الله وأنه واحد وأنه غير مجسم من غير التفات إلى البت بالحكم فى العالم هل هو قديم أو محدث، حينئذ يحق لنا الرجوع إلى البحث فى قدم العالم أو حداثته، ونقول فيها كل ما يمكن الاحتجاج به، فإذا كنت ممن يقنع بما قال المتكلمون وتعتقد إن صح البرهان بحدوث العالم فيا حبذا، وإن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثاً من الأنبياء تقليداً فلا ضير، ولا تقل كيف تصح البنوة إن كان العالم قديماً حتى تسمع كلامنا فى النبوة فى هذه المقالة،ولسنا نحن الآن فى هذا المعنى. ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التى قررها الأصوليين أعنى المتكلمين لإثبات حدوث العالم فيها قلب نظام العالم وتغييره من أصل خلقته.

وأما أنا فأقول إن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً فإن كان محدثاً فله محدث بلا شك، وهذا معقول لأن الحادث لا يحدث نفسه بل يحدثه غيره فمحدث



العالم هو الله. وإن كان العالم قديماً فيلزم ضرورة بدليل كذا ودليل كذا إن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسماً ولا قوة فى جسم وهو واحد دائم سرمدى لا علة له ولا يمكن تغييره فهو الإله، فقد تبين لك أن دلائل وجود الإله ووحدانيته وكونه غير جسم، إنما ينبغى أن تؤخذ على وضع القدم فيحصل البرهان كاملاً، على أن العالم قديم أو محدث، ولذلك تجدنى أبداً فيما ألفته فى كتب الفقه إذا اتفق لى ذكر قواعد أن أخذت فى إثبات وجود الله فإننى أثبته فى أقاويل تنحو نحو القدم، لا لأنى معتقد القدم لكنى أريد أن أثبت وجوده تعالى فى اعتقادنا بطريق برهانى لا نزاع فيه بوجه، ولا يخيل هذا الرأى الصحيح العظيم الخطر مستنداً لقاعدة يهزها كل واحد ويروم هدمها، وآخر يزعم أنها لم تنبن يوماً قط، ولاسيما تلك الدلائل الفلسفية على هذه المطالب الثلاثة من طبيعة الوجود المشاهدة التى لا تنكر إلا من أجل مراعاة آراء ما. وأما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة، حتى أنهم يلتجئون لإثبات أنه لا طبيعة لشيء بوجه...ولا تطمع أن أسمعك فى هذه المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مقدماتهم، إذ فى ذلك فنيت أعمارهم وتفنى أعمار من يأتى بعدهم، وكثرت كتبهم لأن كل مقدمة منها إلا اليسير ينقضها المشاهد من طبيعة الوجود، وتطرأ عليها الشكوك فيلتجئون لتأليف ومناظرات فى إثبات تلك المقدمة، وحل الشكوك الطارئة عليها، ودفع المشاهد إن لم يمكن فى ذلك حيلة[1].

وبعد ذلك يتناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين، ويناقشها مناقشة طويلة فى أربعة فصول نذكر منها على سبيل المثال ما يأتى: قال المتكلمون: لو كان الله جسماً لكان متناهياً، وهذا صحيح، ولو كان متناهياً لكان له قدر معلوم وشكل معلوم ثابت، وهذا أيضاً صحيح، قالوا وكل مقدار وكل شكل يجوز أن

(1) جـ1 فصل71.

يكون الله أعظم من ذلك المقدار أو أصغر، وعلى خلاف ذلك الشكل من حيث هو جسم، فتخصصه بمقدار ما وشكل ما يحتاج إلى مخصص، وهذا الدليل سمعتهم يعظمونه، وهو أضعف من كل ما تقدم لأنه مبنى على المقدمة العاشرة التى بينا قدر ما فيها من الشكوك فى حق الموجودات إذا قدرت على خلاف طبيعتها، فناهيك بحق الله. ولا فرق بين هذا وبين قولهم فى ترجيح وجود العالم على عدمه لإنه يدل على فاعل رجح وجوده على عدمه لإمكان وجوده وعدمه، فإذا قيل لهم فلا شيء لا يطرد هذا فى حق الله تعالى من حيث أنه موجود يلزم أن يكون له مرجح لوجوده على عدمه ، فإنهم سيجيبون بلا شك بأن هذا يؤدى إلى التسلسل فلابد من الانتهاء لواجب الوجود فلا يفتقر لموجد، وهذا الجواب بعينه يلزم فى الشكل والمقدار، لأن كل الأشياء والمقادير الممكنة الوجود يقال فيها:

كان يمكن أن تكون أكبر أو أصغر مما موجودة عليه، وبخلاف هذا الشكل فإنها تفتقر لمخصص ضرورة. أما شكل الله ومقداره فبعيد عن كل نقص وتشبيه، و ذاته بقدرها وشكلها واجبة الوجود لا تفتقر لمخصص ولا لمرجح وجود على عدم، إذ لا إمكان عدم فيها، كذلك لا تحتاج لمخصص شكل ومقدار، إذ هكذا وجب وجوده. فتأمل أيها الناظر إن آثرت طلب الحق وأطرحت الهوى والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه، ولا تغالط نفسك حيال هؤلاء الناظرين وما جرى لهم ومنهم، فإنهم كالمستجير من الرمضاء بالنار، وذلك أنهم أبطلوا طبيعة الوجود، وغيروا فطرة السماوات والأرض زعماً أن تلك المقدمات تبرهن على كون العالم محدثاً، فلم يبرهنوا على حدوث العالم وأتلفوا علينا براهين وجود الله ووحدانيته، ونفى الجسمانية، إذ البراهين التى بين بها جميع ذلك إنما تؤخذ من طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل[1].

---

(1) جـ1 فصل76

وقبل أن ننتقل إلى تحليل نظريات موسى بن ميمون فى الجزء الثانى والثالث من دلالة الحائرين يجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى التأثير الشديد الذى تركه علم الكلام فى يهمد البلدان الشرقية حتى عرفوا من نصوص آدابهم وطرق بحثهم بمتكلمى اليهود[1]. وكان العالم اليهودى القرائى أبو على يافث فى تفسيره لسفر الخروج من أسفار التوراة يشرح آيات كثيرة على طريقة المتكلمين المسلمين[2] وكان سعديا الفيومى قد نقل نصوصاً كثيرة من تصانيف المتكلمين المسلمين[3].

وإذا كان يهود الشرق قد تأثروا من الفرق الإسلامية، فإن الأندية العلمية اليهودية فى المغرب والأندلس تخلصت منها لأنها كانت قد اندفعت إلى الفلسفة الأرسطاطاليسية قبل كل شىء، ويقول موسى بن ميمون: إن الذى نجد من الكلام فى معانى التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود فى العراق من الربانيين والقرائين إنما هو أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين.. وكذلك أخذ أصحابنا من المعتزلة ومن الأشعرية، أما الأندلسيون من أهل ملتنا فيستمسكون كلهم بأقاويل الفلاسفة، ويميلون لآرائهم ولا يسلكون مسالك المتكلمين[4].

***

يبحث الجزء الثانى من دلالة الحائرين فى إثبات وجود الله وفى البرهنة على كونه لا جسماً ولا قوة فى جسم، وفى حركة الأفلاك، وفى ماهية الملائكة[5]، وفى

---

(1) Silv.desacy;Notices et Extrails des manuscripts.Tome.VIII.P.167

[illegible]

(2) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين جـ1ص287، وص290وص296 وراجع مقالة مونك فى: Dictionaire des sciences philosophiques t III p/355-357

(3) [illegible] جـ2 فصل 8.

(4) جـ1 فصل 71

(5) فصل 1، 11.

قدوم العالم أو حدوثه، وما قال الفلاسفة فيه، وفى الاعتراض على أرسطو، وأفلاطون وغيرهما[1]، ثم يبحث فى النبوة وفى ماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين من الملل المختلفة؛ وعند الفلاسفة، وقد يشغل هذا البحث بقية فصول الجزء الثانى[2].

ويفتتح المؤلف بحثه بالنظر فى وجود الله، ويعرض خمساً وعشرين مقدمة مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين، وهى عنده مقدمات مبرهنة لاشك فى شىء منها، ورد بعضها فى كتاب السماع وشروحه، وبعضها فى كتاب ما وراء الطبيعة وشرحه[3].

وإليك ملخص ما ورد فى الجزء الثانى:

كل الحركات تنتهى لحركة الفلك المتحرك الذى لزم أن يكون محركه السبب الأول الذى يستحيل كونه اثنين أو أكثر لاستحالة تعدد الأمور المفارقة التى ليست بجسم ولا قوة فى جسم، وأنه واحد لا يتغير لأن وجوده ليس مقترناً بزمن وأن واجب الوجود هو البساطة المحضة والكمال المحض، وهو فاعل موجود أبداً على حالة واحدة لا قوة فيه أصلاً لأنه إن كان فى ذاته إمكان فقد ينعدم كالمادة لأنه موجود بذاته[4].

والآراء التى يراها أرسطو فى أسباب حركة الأفلاك التى منها استخرج وجود عقول مفارقة؛ هى أقاويل تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة الإسرائيلية وما ورد فى قصص أخبار التلمود[5].

---

(1) فصل12-31

(2) فصل 32-48.

(3) صدر الجزء الثانى.

(4) جـ2 فصل1

(5) جـ2 فصل3

والشريعة تؤيد الرأى الفلسفى فى أن الأفلاك حيوانات مطيعة لربها تسبحه وتمجده، والفلاسفة مجمعون على كون هذا العالم السفلى يتم بالقوة الفائضة عليه من الفلك.

أما أن الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج إلى برهان شرعى؛ لأن التوراة قد نصت عليه فى عدة مواضع، ويسمى أرسطو الملائكة عقولاً مفارقة، وهى واسطة بين الله تعالى وبين الموجودات، وبوساطتها تتحرك الأفلاك.. ونحن نعتقد أن الله خلق العقول المفارقة وجعل فى الفلك الشوق له، والموجودات من دون البارى تعالى تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها العقول المفارقة، والثانى الأجرام الفلكية التى هى موضوعات لصور ثابتة لا تنتقل الصورة من موضوعها لموضوع، ولا يتغير ذلك الموضوع فى ذاته، وثالث هذه الأقسام الأجسام الكائنة الفاسدة التى تعمها مادة واحدة، وأن التدبير يفيض من الله تعالى على العقول وترتيبها، وتفيض خيرات العقول وأنوارها على أجسام الأفلاك، ويفيض من الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد.. فالفيض الواصل منه تعالى لإيجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول أيضاً لإيجاد بعضها بعضاً فى العقل الفصّل، وعنده ينقطع إيجاد المفارقات، وكل مفارق فاض عنه أيضاً إيجاد ما حتى انتهت الأفلاك عند فلك القمر، وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد، أى المادة الأولى وما تركب منها، وكل فلك تصل منه قوى إلى الإسطقسات حتى ينقضى فيضها عند نهاية الكون والفساد – وهذه الأمور كلها لا تناقض شيئاً مما ذكرته أنبياؤنا وحملة شريعتنا، لأن ملتنا ملة عالمة كاملة، ولكن لما أتلف أشرار الملل الجاهلية محاسننا وأبادوا حِكَمَنا وتواليفنا، وأهلكوا علماءنا عدنا جهلاء، ثم خالطناهم فعدت علينا آراؤهم، كما عدت علينا أخلاقهم وأفعالهم؛ لذلك جاءت هذه الأمور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا[1].

---

(1) جـ2 فصل11

أما مشكلة قدم العالم أو حدوثه فيبحث فيها موسى بن ميمون فى عشرين فصلاً[1]، وقد وقف فى هذا الجزء موقف المعارض لرئيس الفلاسفة ويقول: أرى الناس فى قدم العالم أو حدوثه عند كل من اعتقد أن ثم إلهاً (موجوداً) لهم ثلاثة آراء: الرأى الأول لكل من اعتقد بشريعة موسى يقول إن الله أوجد العالم من العدم المحض المطلق، وأن الله تعالى وحده كان موجوداً ولا شيء سواه وقد أوجد كل هذه الموجودات على ما هى عليه بإرادته ومشيئته، وأن الزمان أيضاً من جملة المخلوقات؛ إذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض فى المتحرك، وهو محدث، والزمن من جملة الأعراض المخلوقة كالسواد والبياض.. وهذا الرأى هو قاعدة شريعة موسى، وهى ثانية قاعدة التوحيد، ولا يخطر بالبال غيرها.

أما الرأى الثانى، وهو القول بأن من المحال أن يوجد الله شيئاً من لاشيء، ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شيء إلى لا شيء، أى أنه لا يمكن أن يتكون موجود ما ذو مادة وصورة من عدم تلك المادة العدم المحض، ولا يتحول إلى عدم تلك المادة عدماً محضاً، ووصف الله عندهم بأنه قادر على هذا كوصفه بأنه قادر على الجمع بين الضدين فى آن واحد.. كما أنه لا عجز فى حقه لكونه لا يوجد الممتنعات إذ للممتنع طبيعة ثابتة ليس هى من فعل فاعل؛ فلذلك لا يمكن تغيرها كذلك لا عجز فى حقه إذا لم يقدر أن يوجد شيئاً من لاشيء، إذ هذا من قبل الممتنعات كلها، فكذلك يعتقدون أن هناك مادة ما موجودة قديمة كقدم الإله لا يوجد دونها ولا توجد دونه، ولا يعتقدون أنها فى مرتبة الله فى الوجود، بل هو سبب وجودها، وهى له مثلاً كالطين للفخارى، أو الحديد للحداد، وهو الذى يخلق منها ما شاء، فتارة يصور منها غير ذلك، وأهل هذا الرأى يعتقدون أن السماء أيضاً كائن فاسد؛ لكنها ليست كائنة من لا شيء، ولا متحركة إلى لاشيء، وتكونها

---

(2) جـ2 فصل12-32



وفسادها كسائر الموجودات من دونها، وأفلاطون هو من أصحاب هذا الرأى.

والرأى الثالث هو رأى أرسطو وأتباعه وشارحى كتبه، وذلك أنه يقول بما قاله اهل الفرقة المتقدم ذكرها، وهو أنه لا توجد مادة من لا مادة أصلاً، ويزيد على ذلك ويقول إن هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولايزال هكذا؛ وأن الشىء الثابت الذى لا يقع تحت الكون والفساد هو السماء التى لا تبرح كذلك؛ وأن الزمان والحركة أبديان دائماً لا كائنان ولا فاسدان، وأن الشىء الكائن الفاسد هو ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك، أى أن تلك المادة الأولى لا كائنة ولا فاسدة فى ذاتها ولكن الصور تتعاقب عليها وتخلع صورة وتلبس أخرى؛ وأن هذا النظام كله العلوى والسفلى لا يختل ولا يبطل ولا يتجدد فيه متجدد مما ليس فى طبيعته ولا يطرأ عليه طارىء خارج عن القياس بوجه.. والمتحصل من رأيه أنه من باب الممتنع عنده أن تتغير لله مشيئة أو تتجدد له إرادة، وأن جميع هذا الوجود على ما هو عليه أوجده الله بإرادته لكن ليس بعد عدم، وكما أنه من الممتنع أن ينعدم الله أو تتغير ذاته، كذلك يظن أنه من باب الممتنع أن تتغير له إرادة أو تتجدد له مشيئة، فيلزم أن يكون هذا الموجود على ما هو عليه الآن، فهذا تلخيص آراء أرسطو وأتباعه، وهى أن ليس ثمَّ مدبر ولا ناظم وجود[1].

وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلة اختلاف حركات الأفلاك وترتيب العقول، كل ذلك لا برهان عليه، ولا يتوهم أرسطو قط أن تلك الأقاويل مبرهنة، أما تأويل أبى نصر لهذا المثل وما بيِّن فيه، وكونه استشنع أن يكون أرسطو فى شك من قدم العالم واستخف بجالينوس كل الاستخفاف فى قوله إن هذه المسألة مشكلة لا يعلم لها برهان، فيرى أبو نصر أن الأمر بيِّن واضح يدل عليه البرهان أن السماء

---

(1) جـ2 فصل 13

أزلية، وما داخلها كائن فاسد[1].

وعلى العموم فكل ما ذكره أرسطو وأتباعه من الاستدلال على قدم العالم ليس له براهين قطعية بل له حجج تلحقها الشكوك العظيمة[2].

ونحن معشر أتباع شريعة موسى عليه السلام نعتقد أن كون العالم على صورة كذا، وكان كذا من كذا، وخلق كذا بعد كذا، فيأخذ أرسطو يناقضنا ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل، التى لا نقر نحن أنها بعد استقرارها وكمالها لا تشبه شيئاً مما كانت فى حال التكوين، وأنها أوجدت من العدم المحض[3].

والمغالطة الأصلية إنما ترجع إلى أنا ندرك أفعال الله وامتناعه عن الأفعال والطوارىء والموانع والإرادة وعدم الإرادة لمداركنا المادية، على أنه لا مشابهة مطلقة بينهما.

ثم كون حكمته قديمة كذاته فاللازم لها قديم، وهذا اللازم ضعيف جداً، وذلك أنا كما جهلنا حكمته التى أوجبت أن تكون الأفلاك تسعة لا أكثر ولا أقل، وعدد الكواكب على ما هى عليه لا أكثر ولا أقل، ولا أكبر ولا أصغر، كذلك نجهل حكمته فى كونه أوجد الكل بعد أن لم يكن، والكل تابع لحكمته الدائمة غير المتغيرة، لكننا نجهل كل الجهل قانون تلك الحكمة ومقتضاها، إذ المشيئة أيضاً فى رأينا تابعة للحكمة، ورأى أرسطو فى سكن الملائكة فى السماء كما جاء أيضاً فى ظواهر النصوص ليس ذلك للدلالة على قدم السماء كما يريد هو، بل للدلالة على أن السماء تدلنا على وجود العقول المفارقة التى هى الأرواح والملائكة، وهى

---

(1) جـ2 فصل15

(2) جـ2 فصل16

(3) جـ2 فصل17



تدلنا على وجود الإله محركها ومدبرها[1].

وألفت النظر إلى غرابة إدراك أرسطو الذى رام أن ينظم لنا وجود الأفلاك كما نظم لنا وجود ما دونها حتى يكون الكل على جهة اللزوم الطبيعى لا على جهة قصد قاصد فلم يتم له ذلك.. فكل ما بيّن لنا مما دون فلك القمر جرى على نظام مطابق للموجود بيّن العلل، وأمكن أن يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن قواه، أما جميع ما ذكره فى أمور الفلك فلا علة بينة أعطى فى ذلك، ولا جرى الأمر فيه على نظام يمكن أن يدعى فيه اللزوم (فصل 19).

ولم نهرب من القول بقدم العالم من أجل النص الذى جاء فى التوراة فى كون العالم محدثاً، لأن النصوص التى تدل على حدوث العالم ليست بأكثر من النصوص التى تدل على كون الإله جسماً، وأبواب التأويل ليست مسدودة فى وجوهنا ولا ممتنعة علينا فى أمر حدوث العالم، بل كان يمكننا تأويل ذلك كما فعلنا فى نفى التجسيم، ولعل هذا كان أسهل كثيراً، وكنا قادرين أعظم قدرة على أن نؤول تلك النصوص ونثبت قدم العالم، كما أولنا النصوص ونفينا كونه تعالى جسماً، وإنما لم نفعل ذلك لسببين: أحدهما أن كون الإله ليس بجسم تبرهن، فيلزم بالضرورة أن يتناول كل ما يخالف ظاهره البرهان، ويعلم أن له تأويلاً ضرورة، وقدم العالم يبرهن، فلا ينبغى أن تدفع النصوص وتتأول من أجل ترجيح رأى ممكن أو ترجيح نقيضه بضروب من الترجيحات، فهذا سبب واحد، والسبب الثانى أن اعتقادنا أن الله ليس بجسم لا ينقض لنا شيئاً من قواعد الشريعة، ولا يكذب دعوى كل نبى، وليس فيه إلا ما يزعم الجهال من أن فى ذلك خلاف النص، فأما اعتقاد القدم على الوجه الذى يراه أرسطو أنه على جهة اللزوم، ولا تتغير طبيعته أصلاً، ولا يخرج شىء عن معتاده، فإنه هدم للشريعة بأصلها، وتكذيب لكل معجز ضرورة،

(1) جـ2 فصل18

وتعطيل لكل ما رغبت فيه الشريعة وأخوفت منه، اللهم إلا أن تتأول المعجزات أيضاً كما فعل أهل الباطن من الإسلام فنخرج من ذلك بضرب من الهذيان، أما اعتقاد القدم على رأى أفلاطون من أن السماء أيضاً كائنة فاسدة، فإن ذلك الرأى لا يهدم قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه، ويمكن أن تتأول النصوص عليه ويوجد له شبه كثير فى نصوص التوراة وغيرها يتعلق بها، أما من حيث إنه لا يقبل البرهنة، فلا هذا الرأى نحتاج له، ولا ذلك الرأى الآخر نلتفت إليه، بل نحمل النصوص على ظواهرها، ونقول إن الشريعة أخبرتنا بأمر لا تصل قوتنا إلى إدراكه، والمعجز شاهد على صحة دعوانا.. وقد فنيت أعمار الفضلاء وتفنى فى البحث عن هذه المسألة لأنه لو تبرهن الحدوث ولو على رأى أفلاطون لسقط كل ما تهافتت به الفلاسفة، وكذلك لو صح لهم برهان على القدم على رأى أرسطو لسقطت الشريعة بجملتها وانتقل الأمر لآراء أخرى[1].

وكذلك يحارب موسى بن ميمون نظرية أرسطو فى أن الأشياء الطبيعية اللازمة لنظام طبيعى يلزم فسادها ضرورة على مجرى الطبيعة، لأن وجود الأشياء وفسادها من إرادته تعالى لا على جهة اللزوم إن شاء أفسدها وإن شاء أبقاها[2].

أما الاعتقاد فى وجود الأنبياء فيربطه موسى بن ميمون بالإيمان بالله الواحد القهار، وقد قسم المعتقدين بالأنبياء إلى ثلاثة أقسام:

أما أصحاب الرأى الأول فهم أبناء الجاهلية ممن يصدقون بالنبوة، وبعض عوام شريعتنا الذين يعتقدون أن الله يختار من يشاء من الناس ويبعثه لا فرق بين أن يكون ذلك الشخص عندهم عالماً أو جاهلاً كبير السن أو صغيره لكنهم يشترطون فيه خيرة ما وصلاحية أخلاق.

---

(1) جـ2 فصل25.

(2) جـ2 فصل 27.



أما أصحاب الرأى الثانى: فهم الفلاسفة الذين يقولون إن النبوة كمال ما فى طبيعة الإنسان، وذلك الكمال لا يحصل لشخص من الناس إلا بعد ارتياض يخرج ما فى قوة النوع للفعل إن لم يعَق عن ذلك عائق مزاجى أو سبب ما من الخارج.. وبحسب هذا الرأى لا يمكن أن يدعى الجاهل النبوة، لأن النبى هو الرجل الفاضل الكامل فى نطقياته وخلقياته مع قوة المخيلة الكاملة، ولا يصح بحسب هذا الرأى أن يكون شخصاً يصلح للنبوة ويتهيأ لها ولا يصير نبياً.

والرأى الثالث: وهو رأى شريعتنا وقاعدة مذهبنا هو مثل هذا الرأى الفلسفى بعينه إلا فى شىء واحد؛ وذلك أنا نعتقد أن الذى يصلح للنبوة والمتهيىء لها قد لا يصير نبياً إذ هى تابعة لمشيئة الله، وهذا عندى هو شبه المعجزات كلها وجار فى نسقها، فإن الأمر الطبيعى أن كل من يصلح بحسب جبلته ويرتاض بحسب تربيته وتعليمه سيصير نبياً إذا شاء الله له ذلك، وكان كاملاً فاضلاً فى الغاية[1].

وحقيقة النبوة وماهيتها هى فيض يفيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولاً، ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك، وهذا هو أعلى مرتبة الإنسان، وغاية الكمال الذى يمكن أن يوجد لنوعه، وتلك الحالة هى غاية كمال القوة المتخيلة، وهذا أمر لا يتيسر لكل إنسان بوجه، ولا هو أمر يدرك بالكمال فى العلوم النظرية وتحسين الأخلاق حتى تكون كلها على أحسن ما يكون وأجمله دون أن يضاف إلى ذلك كمال القوة المتخيلة فى أصل الجبلة[2].

وينبغى أن ننبه إلى طبيعة الوجود فى هذا الفيض الإلهى الواصل إلينا، وذلك أنه يصل منه شىء لشخص ما فيكون مقدار ذلك الشىء الواصل له قدراً يكمله لا غير، وقد يكون الشىء الواصل إلى شخص قدراً يفيض عن تكميله لتكميل غيره

---

(1) جـ2 فصل32.

(2) جـ2 فصل36.

كما جرى الأمر فى الموجودات كلها التى منها ما حصل له من الكمال ما يدبر به غيره، ومنها ما لم يحصل له من الكمال إلا قدر ما يكون مدبراً بغيره.. أما إذا كان الفيض العقلى فائضاً على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شىء على القوة المتخيلة، أما لقلة الشىء الفائض أو لنقص كان فى المتخيلة فى أصل الجبلة فلا يمكنها قبول فيض العقل، فإن هذا هو صنف العلماء من أهل النظر، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعاً، أى على الناطقة والمتخيلة وكانت المتخيلة على غاية كمالها الجبلى، فإن هذا هو صنف الأنبياء، فإن كان الفيض على المتخيلة فقط وكان تقصير الناطقة من أصل الجبلة أو لقلة ارتياض، فإن هذا الصنف هم المدبرون للمدن واضعو النواميس والكهان والزاجرون وأرباب الأحلام الصادقة.

وهذا النوع الثالث يأتى بتشويشات كثيرة فى الأمور النظرية العظيمة وتختلط عليهم الأمور الحقيقية بالأمور الخيالية اختلاطاً كبيراً، كل ذلك لقوة المتخيلة وضعف الناطقة وكونها لا حاصل فيها أصلاً، أى أنها لم تخرج للعقل، ولولا هذا الكمال الزائد لما أُلفت العلوم، ولما دعا النبى الناس إلى الحق، ولابد أن يدعو حتى لو قتل، إذ ذلك الفيض يحركه ولا يتركه ولا يسكنه بوجه ولو لقى الشدائد[1].

ولابد أن تكون قوة الإقدام وقوة الشعور عند الأنبياء حال فيض العقل عليهم[2].

ويتم التمييز بين تدابير النواميس الموضوعة وتدابير النواميس الإلهية على هذا النحو، فإذا وجدت شريعة غايتها وقصدها الرئيسى انتظام المدينة وأحوالها ورفع المظالم عنها حتى ينال الناس سعادة ما مظنونة، فإن تلك الشريعة وضعية، وأما إذا وجدت شريعة جميع تدبيراتها تنظر فيما تقدم من صلاح الأحوال البدنية، وصلاح

(1) جـ2 فصل37.

(2) جـ2 فصل38.



الاعتقاد أيضاً، وتجعل كدها إعطاء آراء صحيحة فى الله تعالى وفى الملائكة وتـروم تحكيم الإنسان وتفهيمه وتنبيهه حتى يعلم الوجود كله على صورة الحق، فاعلم أن ذلك التدبير من قبله تعالى وأن تلك الشريعة إلهية.

أما كيفية تمييز الوحى الصحيح من الوحى المنتحل عند الإنسان فوجه امتحان ذلك هو اعتبار كمال ذلك الشـخص وتعقـب أفعالـه وتأمـل سـيرته مـن أطراحـه للذات البدنية والتعـاون بهـا، فـإن هـذا هـو أول درجـات أهـل العلـم، فناهيـك بالأنبياء[1].

ورؤيا النبى حالة مزعجة مهولة تصحبه فى حال اليقظة، وأما خطـاب الملاك له وإقامته معه فإنها حالة تتعطل فيها الحواس أيضاً عن فعلها، ويأتى ذلك الفـيض للقوة الناطقة ويفيض منها على المتخيلة فتكمل وتفعل فعلها[2].

والذى يحذف من أقاويل الأنبياء الأنبياء التى تدل على الأسـباب المتوسـطة وتنسـب الفعل والحادث لله فهو الأسباب القريبة التى عنها حدث ما حدث لا فرق بـين أن تكون أسباباً ذاتية طبيعية أو اختياريـة أو عرضـية اتفاقيـة، والغـرض مـن السـبب الاختيارى أن يكون الحـادث باختيـار إنسـان أو إرادة حيـوان، فـإن هـذا كلـه لله، ويطلق على ذلك الفعل فى اعتبار الأنبياء أن الله فعله أو أمـر بـه أو قالـه، وذلـك لأن الله هو الذى أثار تلك الإرادة لذلك الحيوان غير الناطق، وهو الـذى أوجـب الاختيار للحيوان الناطق، وهو الذى أجرى الأمور الطبيعية على مجراها[3].

بهذا يختتم موسى بن ميمون الجزء الثانى من دلالة الحائرين.

* * *

(1) جـ2 فصل40.

(2) جـ2 فصل45.

(3) جـ2 فصل48.

ويبدأ الجزء الثالث بشرح رؤيا النبى حزقيال، وكل ما ورد من إصطلاحات عويصة ومعان غامضة فى سفره بالكتاب المقدس[1].، ثم ينتقل إلى البحث فى الشر وما يحل من المصائب بالعالم وفى مشكلة الإنسان الذى ليس غاية الوجود فى نظره[2]، وهل يكون الله مسئولاً عما يقع من الكوارث على المخلوقات، وما يترتب على ذلك من عنايته بالكون وما فيه، وما يقول الفلاسفة فى هذه المعضلة[3].، وما تقوله شريعة موسى فى هذه المشاكل، ويتعرض إلى أمور جاءت لصلاح النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات فى أسفار الكتاب المقدس[4] وفى نهاية الكتاب يسدى النصح لمن يريد الحصول على الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الإلهية التى هى الغاية القصوى فى حياة الإنسان[5].

وقبل أن نبدأ فى تحليل ما ورد فى الجزء الثالث من دلالة الحائرين نريد أن نلفت الأنظار إلى أن القراءة الدقيقة فيه تكشف لنا عن روح الفيلسوف الذى يعانى عذاباً نفسانياً إليماً من جراء ما يتأول من نصوص دينية على غير ما جاء فى تعاليم أحبار التلمود، ولذلك نراه فى أحوال شتى يلف لفاً طويلاً ويأتى بمقدمات يحاول بها أن يهيىء القلوب إلى ما يريد أن يصرح به، ومن هذا القبيل تعتبر المقدمة التى صدر بها الجزء الثالث من دلالة الحائرين والتى ذكر فيها ما يأتى:

وقيل ان العلوم الإلهية (מעשה מרכבה) ما هو غامض وغريب عن أذهان الجمهور، واتضح أن القدر الذى يتبين منه لمن فتح عليه بفهمه قد منع منعاً شرعياً

---

(1) فصل 1-7.

(2) فصل8-14.

(3) فصل 15-24.

(4) فصل 25-50.

(5) فصل 45-51.

تعليمه وتفهيمه إلا شفهياً... فهذا هو السبب فى انقطاع علم ذلك عن الملة جملة حتى لا يوجد منه قليل ولا كثير، ولم يوضع قط فى كتاب... وإذا كان هكذا فما حيلتى إلى التنبيه على ما ظهر وتبين لى واتضح بلا شك عندى، ولكن تركى وضع مما ظهر لى يكون إتلافه بإتلافى الذى لابد منه فإنى رأيت ذلك جبناً عظيماً فى حق كل باحث وحق كل متحير، وكأنه غصب الحق من مستحقه أو حسد الوارث على إرثه وكلا هذين خلقين مذموم...

أما ماورد فى الفصول السبعة الأولى من الجزء الثالث فيشتمل كما قيل على رؤيا النبى حزقيال وشرح غوامضها، كما يقارن بينها وبين نبوات النبى إشعيا؛ فنحن نعرض عن هذه الفصول لأنها تعنى القارئ الذى ألم إلماماً دقيقاً بالنصوص العبرية من أسفار الكتاب المقدس مع دراية بتعاليم أحبار التلمود وما قالوه فى هذا الصدد، ثم يقول المؤلف: كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير. أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة فلا يلحقها الفساد بل هى باقية؛ ألا ترى أن الصورة النوعية كلها دائمة باقية، وإنما لحق الفساد للصورة بالعرض أى لمقارنتها المادية، وطبيعة المادة وحقيقتها أنها أبداً لا تنفك عن مقارنة العدم، فلذلك لا تثبت فيها صورة، بل تخلع صورة وتلبس أخرى دائماً.. وقد بان أن كل إتلاف وفساد أو نقص إنما هو من أجل المادة، فتشويه صورة الإنسان، وخروج أعضائه من طبيعتها، وضعف أفعاله أو بطلانها أو اضطرابها، لا فرق أن يكون ذلك فى أصل الجبلة أو طارئاً عليها، إنما ذلك كله تابع للمادة الفاسدة لا لضرورته.. ولا يمكن بمقتضى الحكمة الإلهية أن توجد مادة دون صورة، ولا أن توحد صورة من هذه الصور دون مادة، وقد جعل لها قدرة على المادة، واستيلاء، وحكم، وسلطان. فمن هنا نفهم مراتب النوع الإنسانى، فمن الناس من يروم إيثار الأشرف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة؛ فلا يفكر إلا فى تصور

معقول، وإدراك رأى صحيح فى كل شىء، واتصال العقل الإلهى الفائض عليه الذى منه وجدت تلك الصورة، وكلما دعته دواعى المادة لقذارتها وعارها المشهور تألم وخجل مما ابتلى به، ورام تقليل ذلك العار، واجتهد فى أن يحتفظ بكل وجوه الإنسان، ويجعل غايته غاية الإنسان من حيث هو إنسان، وهو تصور المعقولات.

وأما الآخرون المحجوبون عن الله فهم زمرة الجاهلية الذين يجعلون غايتهم تلك الحاسة التى هى عارنا الأكبر؛ فلا فكر لهم ولا رؤية إلا الانهماك فى الأكل والشرب والنكاح(1).

والمادة حجاب عظيم يعوق عن إدراك الفارق على ما هو عليه، ولو كانت أشرف مادة وأصفاها، أى مادة الأفلاك، فناهيك بهذه المادة المظلمة القذرة التى هى مادتنا؛ فلذلك كلما رام عقلنا إدراك الله أو أحد العقول وجد الحجاب العظيم حائلاً بينه وبين ذلك، وإلى هذا يشير أنبياء بنى إسرائيل بأننا محجوبون عن الله؛ وهو مستور عنا بغمام، أو بظلام، أو بضباب، أو بسحب لكوننا قاصرين عن إدراكه من أجل المادة المظلمة المحيطة بنا لا به؛ إذ هو تعالى لا جسم، ولا ظلام يحيط به، إلا الضوء الباهر الدائم الذى من فيضه أضاء كل الظلم(2).

أما المتكلمون فلا يتخيلون العدم غير العدم المطلق، أما عدم الملكات كلها فلا يظنونها عدماً؛ بل يظنون أن كل عدم ملكة حكمها حكم الضدين كالعمى والبصر، والموت، والحياة، فإن ذلك عندهم بمنزلة الحر والبرد؛ لذلك يقولون إن العدم لا يفتقر لفاعل، إنما الفعل هو الذى يستدعى فاعلاً، ولابد أن يكون هذا صحيحاً بوجه ما، ومع قولهم إن العدم لا يحتاج لفاعل تراهم يقولون إن الله يعمى ويُصم ويسكن المحرك، إذ أن لهذا العدم عندهم معانى موجودة؛ على أننا على ما يقتضيه

(1) جـ3 فصل8.

(2) جـ3 فصل9.



النظر الفلسفي نقول إن مزيل العائق هو المحرك بوجه ما؛ كمن أزال عموداً من تحت خشبة فسقطت بثقلها الطبيعي، وعلى هذا النحو يقال في الذى أزال ملكة ما فإنه صنع ذلك العدم؛ وإن كان العدم ليس شيئاً موجوداً فكما نقول إن الذى أطفأ السراج بالليل أحدث الظلام، كذلك من أفسد البصر قد فعل العمى.. لذلك لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه، وإنما يقال إنه فعل العدم بالعرض، وأما الشيء الذى يفعله الفاعل بالذات فهو شيء موجود ضرورة.. لذلك يعلم يقيناً أن الله لا يطلق عليه أنه يفعل شراً بالذات بوجه، أى أنه تعالى لا يقصد قصداً أولياً أن يفعل الشر، هذا لا يصح، بل أفعاله تعالى كلها خير محض، لأنه لا يفعل إلا وجوداً وكل وجود خير، والشرور كلها عدم لا يتعلق بها فعل، لكونه أوجد المادة على هذه الطبيعة التى هى عليها وهى كونها مقارنة للعدم، فلذلك هى السبب فى كل فساد وكل شر، ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد ولا يلحقه شر من الشرور، ويكون حقيقة فعل الله كله خيراً[1].

والشرور العظيمة الواقعة بين الناس من بعضهم لبعض بحسب الأغراض والشهوات والآراء والاعتقادات كلها أيضاً تابعة للعدم، لأنها كلها لازمة عن الجهل، أى عدم العلم، كما أن الأعمى لفقده البصر لايزال عائراً (مجروحاً جارحاً) لغيره أيضاً لكونه ليس عنده من يهديه الطريق، فالإنسان على قدر جهله يفعل بنفسه وبغيره شروراً عظيمة، ولو كان ثم علم نسبته للصورة الإنسانية كنسبة القوة الباصرة للعين لكفّ أذاها عن نفسه وعن غيره لأنه بمعرفة الحق ترتفع العداوة والبغضاء ويبطل الشر، ومعرفة الحق هى المعرفة بحقيقة الله[2].

---

(1) جـ3 فصل10. (راجع كتاب M.Guttmann:Das religionphilosophische System der Mutakalimun nach Maimonides,Breslau 1885)

(2) جـ3 فصل11.

وكثيراً ما ينتهى الجمهور إلى أن الشرور فى العالم أكثر من الخيرات، حتى لقد عجب جميع الملل فى خطبهم وأشعارهم من أنه لايزال فى الزمان خير قليل وشر كثير ودائم، وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط، ولكنه عند من يزعم أنه قد علم شيئاً، وللرازى كتاب مشهور وسمه بالإلهيات، ضمنه من هذيانه وجهالته عظائم، ومن جملتها قوله: (إن الشر فى الوجود أكثر من الخير وإنك إذا قست بين راحة الإنسان ولذاته فى مادة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع والعاهات والنكد والأحزان تجد أن وجوده نقمة وشر عظيم).. هذا الغلط ناشىء من كون الجهال والجمهور لا يعتبر الوجود إلا بشخص إنسان لا غير، ويتخيل كل جاهل أن الوجود كله من شخصه، وكأن ليس ثم وجود إلا هو فقط.. فلو علم الإنسان الوجود وتصوره وعلم نزارة حظه منه لتبين له الحق.. ووجود الإنسان خير عظيم له وإحسان من الله بما خصه به وكمله، ومعظم الشرور الواقعة بالناس من الأشخاص الناقصين، ومن نقائصنا نصيح ونستغيث ونتألم من شرور نفعلها بأنفسنا باختيارنا وننسب ذلك لله تعالى، وكل شر يصيب الإنسان يرجع إلى أحد ثلاثة أنواع: النوع الأول من الشر ما يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون والفساد أى من حيث هو ذو مادة، فإنه من أجل هذه تصيبه عاهات فى أصل الجبلة طارئة من تغيرات تقع فى العناصر كفساد الهواء أو الصواعق والكسوف، وقد أوجبت الحكمة الإلهية ألا يكون كون إلا بفساد ولولا هذا الفساد الشخصى لما استمر الكون النوعى، وقد بان محض الإفضال والإنعام وإفاضة الخير، والذى يريد أن يكون ذا لحم وعظم ولا يتأثر ولا يلحقه شيء من لواحق المادة إنما يريد الجمع بين الضدين وهو لا يشعر.

والنوع الثانى من الشرور هو ما يصيب الناس بعضهم من بعض، وهذه



منها ليتلو الآخر، مما لم يترك مجالا لأي إنسان ليحس بالاستقرار، ويبدأ أي عمل ضده.

ومن المجدي للأمير أيضا أن يقدم بعض الأمثلة البارزة على عظمته فى الإدارة الداخلية، كما سبق أن سردت من أعمال قام بها السيد برنابو فى ميلان. وعندما يحدث ويقوم أحد الناس بعمل خارق، سواء فى خيره أو فى شره، فى الحياة المدنية، فعلى الأمير أن يجد الوسائل اللازمة لمكافأة هذا الإنسان أو معاقبته، بحيث يتحدث الناس عن ذلك أمداً طويلاً. وعلى كل أمير، فوق هذا كله، أن يحاول فى جميع ما يعمله الحصول على اشتهار أمره بالعظمة والتفوق.

ويلقى الأمير أيضاً بالغ الاحترام، إذا برهن على أنه إما أن يكون صديقاً مخلصاً أو عدواً لدوداً. وهذا يعني أن يعلن، بلا تحفظ، عطفه على إنسان ما، وعداءه لإنسان آخر. ولا ريب فى أن هذه السياسة أفضل دائماً من البقاء على الحياد. فإذا اشتبكت دولتان مجاورتان لك فى حرب، فعليك أن تقف منهما ذلك الموقف الذي يؤدي إما إلى خوفك من الدولة المنتصرة، أو عدم الخوف منها. وفى كلتا هاتين الحالتين يجدر بك أن تعلن عن موقفك بصراحة، وأن تخوض الحرب. إذ إن عدم خوضك إياها فى الحالة الأولى، يجعلك فريسة سهلة للمنتصر، مما يبعث فى نفس المهزوم الرضا والبهجة. ولن تجد سببا أو مبررا للدفاع عن موقفك، كما لن تلقى أحدا يرحب بك. إذ إن المنتصر، أيا كان، لا يرغب فى اتخاذ أصدقاء لا يطمئن إليهم، ولا يسارعون إلى مساعدته فى وقت شدته. أما المهزوم فلن يرحب بك بدوره، لأنك لم تخض المعركة إلى جانبه دفاعا عن قضيته.

لقد طلب الإيتوليون إلى أنطيوخوس المجيء إلى بلاد اليونان لطرد الرومان منها، فلبى طلبهم، وبعث أنطيوخوس بالرسل والخطباء إلى الآخيين أصدقاء الرومان لتشجيعهم على البقاء على الحياد، بينما أقنعهم الرومان، من الناحية الثانية، بخوض المعركة إلى جانبهم، وانتقل الموضوع إلى مجلس الآخيين لمناقشته، وعندما قام سفير أنطيوخوس، يحاول إقناعهم بالتزام الحياد، رد عليه السفير

وهذا العدد، ولماذا لم تكن المادة هكذا، ولا ما غاية هذا النوع من الحيوان أو النبات، إذ الكل عنده على جهة اللزوم الأبدى الذى لم يزل ولايزال.

وقد يبحث فى العلم الطبيعى عن الغاية لكل موجود، إذ صرح أرسطو بأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً، أما بحسب مذهب القدم فيسقط طلب الغاية الأخيرة للوجود بأسره، فأما بحسب رأينا فى حدوث العالم بأسره من العدم فإنه قد يُظن أن هذا السؤال لازم كما يُظن أن غاية الوجود كله وجود نوع الإنسان فقط ليعبد الله، وأن كل ما فعل إنما فعل من أجله حتى أن الأفلاك إنما تدور لمنافعه ولإيجاد ضروريته، وبعض ظواهر كتب الأنبياء تساعد على هذا الظن.. وحتى إذا كان الكل من أجل الإنسان وغاية الإنسان كما قيل أن يعبد الله فالسؤال باق وهو، ما الغاية فى كونه يعبد الله تعالى وهو لا يزداد كمالاً بأن يعبده كل ما خلق ويدركه حق الإدراك، فإن قيل إن ذلك ليس لكماله بل لكمالنا لأن ذلك هو الأفضل لنا لزم السؤال بعينه: وما غاية وجودنا بهذا الكمال؟ فلابد من أن ينتهى الأمر إلى الغاية هى هكذا شاء الله أو هكذا اقتضت حكمته وهذا هو الصحيح.. ويجب ألا نعتقد أن الموجودات كلها من أجل وجوده، بل إن الموجودات كلها مقصودة لذاتها[1] وما ينبغى أن يتأمله الإنسان حتى يعلم قدر نفسه هو أن يتبين مقادير الأفلاك والكواكب ومقدار البعد الذى بيننا وبينها.. وأن ليس لنا حيلة فى معرفة عظمة هذه الأفلاك وعددها، وإذا كانت الأرض كلها ليست إلا جزءاً منها فما هى نسبة نوع الإنسان لجميع هذه المخلوقات؟ فكيف يتخيل واحد منا أنه من أجله وبسببه خلقت وأنها آلات له؟ فكيف نقول إن غاية الأفلاك تدبير لشخص أو عدة أشخاص؟ فهذا محال بحسب النظر الفلسفى، إذ لا يعتقد أن الأجرام العظيمة العديدة التى لا نهاية لعددها تكون غايتها تدبير نوع الإنسان؛ فمثل ذلك كمثل

---

(1) جـ3 فصل13.

صانع يعمل آلات زنتها قنطار حديد لعمل إبرة صغيرة زنتها حبة، فلو كان ذلك لإبرة واحدة لكان هذا من فساد التدبير، ولا يكون فساد تدبير مطلقاً إذا كان الغرض أن يعمل بهذه الآلات الثقيلة إبرة بعد إبرة، وهكذا قناطير عدة من الإبر، فعمل تلك الآلات إذاً حكمة وإتقان، وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد[1].

يدعى الفلاسفة أن عدم انتظام أحوال الناس من كون بعضهم من الفضلاء فى حياة رديئة مؤلمة وغيرهم من الأشرار فى حياة طيبة، يرجع إلى أن يكون الله غير عالم بكل شيء من الأحوال الشخصية أو غير مدرك لها أو يدركها ويعلمها، ثم إذا كان يدركها ويعلمها فلا يخلو الأمر من الأقسام الثلاثة الآتية، إما أن ينظمها ويغيرها على أحسن نظام وأكمله، أو يكون لا قدرة له عليها، أو يكون يعلم ويقدر على النظام والتدبير الجيد غير أنه أهمل ذلك على جهة التهاون والاحتقار، وكذلك قال الفلاسفة إن قسمين من هذه الأقسام الثلاثة اللازمة لكل من يعلم يمتنعان فى حق الله تعالى وهما ألا يقدر، أو يقدر ولا يعتنى، إذ هو خلق شر، أو عجز. فلم يبق من التقسيم كله إلا أن يكون لا يعلم شيئاً من هذه الأحوال بوجه، أو يعلمها وينظمها أحسن نظام.. وأعجب كيف جهلوا الأمر الذى لم يزالوا ينبهوننا عليه ويشرحونه لنا دائماً، فوقعوا فى شر مما هربوا منه لأنهم هربوا من أن ينسبوا لله الإهمال.

ثم قطعوا عليه بالجهل بأن كل ما فى العالم السفلى مستور عنه ولا يدركه، وأما جهلهم بما لم يزالوا ينبهوننا إليه، فكونهم اعتبروا الوجود بأحوال الإنسان الذى شره من ضرورة طبيعة المادة.. وقد كثرت عندهم الظنون حتى قال بعضهم إنه يعلم النوع فقط لا الأشخاص. وقال بعضهم: لا يعلم شيئاً خارجاً عن ذاته

(1) جـ3 فصل 14.

بوجه حتى لا يكون ثم تكثير علوم، ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا، وأنه تعالى يعلم كل شيء، ولا تخفى عنه خافية بوجه، وهم أقوام قبل أرسطو قد ذكرهم الإسكندر، ولكنه يأبى عليهم رأيهم ويقول: إن أعظم ما ينقض به ما نشاهده من شرور تصل إلى الأخيار، وخيرات ينالها الأشرار، وبالجملة قد تبين أنه لو وجدوا أحوال الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور أنه انتظام لما وقعوا في شيء من هذا النظر كله ولا تهافتوا عليه[1].

وآراء الناس في العناية خمسة، كلها قديمة أي أنها كانت معروفة منذ زمن الأنبياء عندما ظهرت الشريعة الحقة المنيرة لهذه الظلمات كلها، فالرأى الأول هو قول من زعم أن لا عناية أصلاً بشئ من الأشياء في جميع الوجود، وأن كل ما فيه من السماء إلى ما سوى ذلك واقع بالاتفاق، وليس ثم ناظم ولا مدبر، وهذا رأى أبيقور، وهو أيضاً يقول بالأجزاء، ويرى أنها تختلط كيفما اتفق ويتكون منه على ما اتفق، وقد قال بهذا الرأى الذين كفروا من بنى إسرائيل، وقد برهن أرسطو على استحالة هذا الرأى وأن الأشياء كلها لا يصح أن تكون بالاتفاق بل لابد أن يكون لها ناظم ومدبر.

والرأى الثانى هو رأى من يرى أن بعض الأشياء بها عناية وهى تدبير مدبر ونظم ناظم، وبعضها متروك للاتفاق، وهذا راى أرسطو.

والرأى الثالث هو مقابل للرأى الثانى، وهو رأى من يرى أن ليس في جميع الوجود شيء بالاتفاق بوجه لا جزئى ولا كلى، بل الكل بإرادة وقصد وتدبير وهذا هو رأى فرقة الأشعرية من المسلمين، وفى هذا الرأى شناعة عظيمة تحملوها والتزموها، وذلك أنهم يقرون أرسطو فيما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة

---

(1) جـ3 فصل16.



وموت الإنسان، وكذلك قالوا إن الريح لم تهب بالاتفاق بل حركها الله وليست الريح هى التى أسقطت الأوراق، بل سقطت كل ورقة بقضاء وقدر من الله، وهو الذى أسقطها فى هذا الموضع، ولا يمكن أن يتأخر زمان سقوطها ولا يتقدم، ولا يمكن سقوطها فى غير هذا الموضع، إذ ذلك كله مقدر فى الأزل فلزمهم بحسب هذا الرأى أن تكون حركات الحيوان كلها وسكناته مقدرة، وأن الإنسان لا استطاعة له بوجه أن يفعل شيئاً أو لا يفعله.

والرأى الرابع هو رأى من يرى أن للإنسان استطاعة، وذلك يجرى فيما جاء فى الشريعة من الأمر والنهى والجزاء والعقاب عند هؤلاء على نظام، ويرون أن أفعال الله كلها تابعة لحكمة، وأنه لا يجوز عليه الجور، ولا يعاقب محسناً. والمعتزلة أيضاً يرون هذا الرأى وإن كانت استطاعة الإنسان ليست عندهم مطلقة، وهم يعتقدون أن الله يعلم بسقوط الورقة وأن عنايته بكل الموجودات، وجوابهم على من ولد ذا عاهة وهو لم يذنب أن ذلك تابع لحكمة الله، وجوابهم فى هلاك الفاضل أن ذلك ليعظم جزاؤه فى الآخرة، ولما سئلوا هل عدل الله فى الإنسان ولم يعدل فى غيره ولأى سبب ذبح الحيوان؟ قالوا بأن هذا أجود له حتى يعوضه الله فى الآخرة، حتى لو قُتل البرغوث أو القملة يلزم أن يكون لها فى ذلك عوض عند الله، وكذلك الفأر غير الآثم الذى افترسه قط أو حدأة؟ لأن حكمة الله اقتضت ذلك فى حق هذا الفأر وسيعوضه عما جرى له فى الأخرى.

والرأى الخامس هو رأينا أى رأى شريعتنا؛ وهو ما نص عليه أنبياؤنا، وهو الذى اعتقده جمهور أحبارنا، وإنى أخبر بما اعتقده بعض المتأخرين كما أخبر بما أعتقده أنا فى ذلك فأقول: إن قاعدة شريعة موسى أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة أى أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يُخلق له شىء مستجد بوجه، وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها، وكذلك من جملة

قواعد شريعة موسى أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه، وأن كل ما ينزل بالناس من بلايا، أو يصلهم من النعم فرداً كان أو جماعة؛ كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العادل الذى لا جور فيه أصلاً، فلو أصاب الشخص شوكة فى يده وأزالها لحينه لكان ذلك عقاباً له، ولو نال أيسر لذة لكان ذلك جزاء له، وكل هذا باستحقاق لكنا نجهل وجه الاستحقاق.

وإذا كان أرسطو يرى فى أحوال الناس اتفاقاً محضاً ويراه الأشعرية تابعاً لمجرد مشيئة، ويراه المعتزلة تابعاً لحكمة؛ فنحن نراه تابعاً للاستحقاق الشخصى بحسب أفعاله؛ فلذلك يجيز الأشعرى أن يعذب الله الفاضل الخير فى الدنيا ويخلده فى النار، ويرى المعتزلة أن هذا جور وأن هذا الذى عُذب ولو نملة فلها عوض تابع لحكمته، وأما نحن فنعتقد أن كل هذه الأحوال الإنسانية بحسب الاستحقاق وهو تعالى بعيد من الجور وما يعاقب منا إلا مستحق عقاب. هذا هو نص التوراة، وعلى هذا الرأى جرى كلام جمهور أحبارنا الذين يقولون إن الله يجازى الطائع على كل ما فعله من البر، ولو لم يؤمر بذلك على يد نبى، وأنه يعاقب كل فعل شر فّعله ولم يُنهَ عنه على يد نبى إذ ذلك منهى عنه بالفطرة، أى النهى عن الظلم والجور، ولم تتعرض شريعتنا بوجه إلا لأحوال الإنسان، أما حديث العوض للحيوان فلم يسمع قط فى ملتنا؛ لكن بعض المتأخرين من الجاؤينم[1] سمعه من المعتزلة فاستصوبه واعتقده.

وأما ما أعتقده أنا فى العناية الإلهية فإنما هى فى هذا العالم السفلى، أعنى من تحت فلك القمر بالنوع الإنسانى فقط، أما الحيوانات والنبات؛ فإن رأيى فيها رأى أرسطو لأنى لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها، ولا أن العنكبوت

---

(1) وقد عرف بهذا اللقب جاؤنيم(גאונים) رؤساء المدارس الدينية اليهودية بالعراق منذ أواخر القرن السادس إلى نصف القرن الحادى عشر ب.م.



الذى افترس الذبابة فعل ذلك بقضاء الله وإرادته، ولا أن السمكة التى اختطفت الدودة فعلت ذلك عن مشيئة إلهية خاصة، بل هذا عندى كله بالاتفاق المحض، وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهى، ومن يتصل به ذلك الفيض العقلى حتى صار ذا عقل كشف له ما يكشف لذى العقل، فهو الذى صحبته العناية الإلهية وقدرت أفعاله على جهة الجزاء والعقاب؛ فإن غرق السفينة بمن فيها ليس بالاتفاق، بل بإرادة إلهية لا تصل عقولنا لمعرفة قانونها.. أما تلك الآراء المتقدمة ففيها إفراط يخرج إلى الخلط المحض، وإنكار المعقول، والمكابرة فى المحسوس، وإلى تفريط عظيم يوجب اعتقادات رديئة جداً فى حق الله وفساداً لنظام وجود الإنسان ومحو محاسنة.

على أن الله يهيىء لكل نوع من الحيوان غذاءه ومادة قوامه، ولكن هذه العناية نوعية لا شخصية[1].

وليست العناية الإلهية بالنوع الإنسانى كله على السواء، بل تتفاضل العناية بالناس كتفاضل كمالهم الإنسانى وبحسب هذا النظر يلزم أن تكون عنايته تعالى بالأنبياء عظيمة جداً وعلى حسب مراتبهم فى النبوة، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على حسب فضلهم وصلاحهم، إذ القدر من الفيض العقلى الإلهى هو الذى أنطق الأنبياء، وسدد أفعال الصالحين، وكمل علوم الفضلاء بما علموا، وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى كما ذكر ذلك أبو نصر فى صدر شرحه لكتاب نيكوماخوس لأرسطو[2].

وهناك أمر مجمع عليه هو أنه تعالى لا يصح أن يتجدد له علم حتى يعلم الآن ما لم يعلمه من قبل، ولا يصح أن تكون له علوم كثيرة متعددة ولو على رأى من

---

(1) جـ3 فصل17.

(2) جـ3 فصل 18 وراجع فى هذا الموضوع: Louis Germain levy:Maimonide Chap.IX.Omniscience et providence divines.p.143-169

يعتقد الصفات، فلما تبرهن هذا قلنا إنه بالعلم الواحد يعلم الأشياء الكثيرة المتعددة، وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم فى حقه تعالى، والأشياء كلها متجددة علمها قبل كونها، ولم يزل عالماً بها؛ فلذلك لم يتجدد له علم بوجه.. وكأنما أنا ندرك حقيقة ذاته مع أننا نعلم أن وجوده أكمل وجود لا يشوبه نقص ولا تغير ولا انفعال بوجه؛ ومع أننا لا نعلم حقيقة علمه؛ إذ هو ذاته يعلم أنه لا يتجدد له علم بوجه، ولا يتناهى علمه، ولا يخفى عنه شىء من الموجودات كلها، ولا يبطل علمه، وكل ما يظهر فى مجموع هذه الأقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار علمنا الذى لا يشارك علمه إلا فى الاسم فقط؛ فكذلك القصد مقول على ما نقصده وعلى ما يقال إنه قصده تعالى باشتراك، وكذلك العناية مقولة باشتراك على ما نعنى نحن به وعلى ما يقال إنه تعالى يعنى به؛ فمعنى العليم، ومعنى القصد، ومعنى العناية المنسوبة إلينا غير تلك المعانى المنسوبة إليه، فمتى أخذت العنايتان، أو العلمان، أو القصدان على أن يجمعهما معنى واحد جاءت الإشكاليات، وحدثت الشكوك المذكورة، ومتى عُلم أن كل ما ينسب إلينا مباين لكل ما ينسب له تبيّن الحق[1].

وهناك فرق كبير بين علم الصانع بما صنع، وعلم غيره بذلك المصنوع، وذلك أن الشىء المصنوع إن صنع وفق علم صانعه؛ فصانعه إنما صنعه تابعاً لعلمه، وأما الذى يتأمل هذا المصنوع ويحيط به علماً فعلمه تابع للمصنوع، مثال ذلك: الذى عمل آلة تتحرك فيها أثقال بسيل الماء تدل على ما مضى من النهار أو الليل من الساعات، فكل الحركات الحادثة فى هذه الآلة إنما حدثت وفق علمه، وليس كذلك الذى يتأمل تلك الآلة؛ لأنه كلما رأى حركة ما، استجد له علم ولايزال يتأمل وعلومه تزيد وتتجدد حتى يكتسب علم جملة الآلة، ولو قدر أن حركات

(1) جـ3 فصل 20.

تلك الآلة لا تنتهى لكان المتأمل لا يحيط علماً بها أبداً، ولا يمكن المتأمل أن يعلم حركة من تلك الحركات قبل حدوثها؛ وهكذا الحال فى جملة الوجود ونسبته إلى علمنا وعلمه تعالى، فنحن إنما نعلم كما نعلم من قبل تأمل الموجودات؛ فلذلك لا يتعلق علمنا بما سيكون ولا بما سينتهى، وعلومنا متجددة متكثرة بحسب الأشياء التى منها نكتسب علمنا، وهو تعالى ليس كذلك أى أنه لا يعلم الأشياء من قبلها فيقع التعدد والتجدد؛ بل تلك الأشياء تابعة لعلمه المتقدم المقرر لها بحسب ما هى عليه، أما وجود مفارق أى وجود شخص ذى مادة ثابتة أو وجود ذى مادة متغيرة الأشخاص تابع لنظام لا يختل ولا يتغير، فذلك لا يوجد عنده تعالى تكثر علوم ولا تجدد وتغير علم لأنه بعلمه حقيقة ذاته غير المتغيرة عَلِم جميع ما لزم أفعاله كلها، وأما ما نروم أن نعقل كيف هو وندرك إدراكه فهذا محال، لأننا لو علمنا كيف هو لكان عندنا ذلك العقل الذى به يدرك هذا النحو من الإدراك، وهذا شىء لا يوجد فى الوجود إلا له تعالى؛ لذلك لا يوجد فيه شىء من الغلط، ولا من التمويه، ولا تلحقه الشناعات، ولا ينسب لله نقص؛ إذ هذه المعانى الجليلة العظيمة لا يمكن قيام برهان عليها بوجه، لا بحسب رأى معشر المتشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب اختلافهم فى هذه المسألة[1].

وقصة أيوب الغريبة العجيبة هى من قبيل ما نحن فيه، أى أنه مثل لتبيين آراء الناس فى العناية، فقضيته تحير كل ناظر من الناس حتى قيل فى علم الله وفى عنايته ما ذكرت، أى أن الرجل الصالح الكامل المسدد العامل الشديد التقوى قد تنزل به مصائب عظيمة مترادفة فى ماله وولده وجسمه لا لإثم يوجب ذلك، فحياته مشكلة عظيمة اتضحت منها حقائق لا غاية بعدها[2]. إن كل ما نزل بأيوب

---

(1) جـ3 فصل22.

(2) جـ3 فصل 23.

الميدان، ففيليب المقدونى، ولا أعنى به والد الإسكندر الكبير، بل الأمير الذى أخضعه تيتس كونيتيوس، لم يكن يملك دولة كبيرة تقارن بعظمة روما واليونان اللتين هاجمتاه، ولكنه كان رجلاً عسكرياً، وكان يدرك الطريقة المثلى فى تحبيب نفسه إلى الشعب والاطمئنان إلى الكبراء، فتمكن من احتمال أعباء الحرب ضد الدولتين الكبيرتين سنوات طويلة، وإذا كان فى النهاية قد فقد سيطرته على بعض المدن، فإنه ظل قادراً على الاحتفاظ بمملكته.

ولذا على أمرائنا، الذين احتفظوا بممتلكاتهم مدة طويلة، أن لا يلوموا الحظ لأنهم أضاعوها، بل عليهم أن يلوموا تواكلهم لأنهم لم يفكروا فى أيام الرخاء، والسلام، بأن الأمور قد تتبدل (لاسيما أن خطأ الناس الشائع أن لا يحسبوا حساب العواصف عندما تكون الرياح رخية هينة)، وعندما حلت ساعات المحنة لم يفكروا إلا بالفرار بدلاً من الدفاع عن بلادهم وإماراتهم، واضعين أملهم فى أن الشعب الذى قد تستفزه حماقات الغزاة سيدعوهم يوماً ما، وقد يكون هذا الإجراء عندما لا يوجد غيره أمراً طيباً، ولكن كان من الحماقة إهمال العلاجات الأخرى والركون إلى هذا العلاج وحده، إذ لا يوجد من يود أن يسقط لأنه يعتقد أن إنساناً آخر سينقذه من سقطته وينتشله. وقد لا يقع هذا الإنقاذ أو قد يقع، ولكنه إن وقع فإنه لن يأتى بالطمأنينة والسلامة. لأنك فشلت فى إنقاذ نفسك، واعتمدت كالجبان على الآخرين فى إنقاذك. ولا تجدى وسائل دفاعك، وتكون موثوقة ودائمة، إلا إذا كانت معتمدة عليك وحدك وعلى مقدرتك الشخصية.

■ ■ ■

الجهال لعب، وعند العلماء ليس بلعب، وأما الفعل الحسن فهو الذى يفعله الفاعل لغاية شريفة ضرورية ونافعة، وأفعال الله ليست باطلة أو عابثة أو لاعبة، فهى كلها جيدة حسنة.

والفرقة – من أهل النظر – التى زعمت أنه ليس ثمَّ أسباب ولا مسببات بل أفعاله كلها بحسب المشيئة، ولا تطلب لها غاية، داخلة فى قسم العبث، بل أحط من العبث، لأن العابث لم يقصد إلى غاية، والله عند هؤلاء عالم بما فعل وقاصده لا لغاية أصلاً ولا لوجه فائدة. أما أن يكون فى أفعاله تعالى شىء على جهة اللعب، فاستحالة ذلك بادية ولا يلتفت لهذيان من زعم أن القرد خلق ليضحك منه الناس، والذى يدعو لهذا كله الجهل بطبيعة الكون والفساد، وإهمال الأصل، ويتضح من نصوص فى التوراة أن الأشياء التى يريدها الله تنفعل ضرورة، وليس ثمَّ عائق يعوق عن تنفيذ إرادته، ولا يريد الله أن يفعل إلا ما هو ممكن وليس كل ممكن إلا ما تقتضى حكمته، وهذا هو رأى المتشرعين ورأى الفلاسفة أيضاً، وهو رأينا نحن؛ فإنا مع اعتقادنا أن العالم حادث نرى جملة أحبارنا وعلمائنا لا يعتقدون أن ذلك بمجرد مشيئة لا غير بل يقولون: إن حكمته التى يفوتنا إدراكها أوجبت وجود هذا العالم بأسره ضرورة عندما وجد، وتلك الحكمة بعينها التى لا تتغير أوجبت العدم قبل أن يوجد العالم، ونجد هذا المعنى متكرراً عند الأحبار كثيراً، وهذا كله هرب مما ينبغى أن يهرب منه، وهو أن يفعل الفاعل فعلاً لا يقصد به غاية ، وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا، وقد صرح بذلك أنبياؤنا، وهو أن جزئيات الأفعال الطبيعية كلها محكمة منتظمة مرتبطة ببعضها البعض، وكلها أسباب ومسببات وما منها شيء عبث ولا عيب ولا لعب ولا باطل، بل أفعاله حكمة، ونحن نجهل كثيراً من وجوه الحكمة فى أفعاله، وعلى هذا الرأى افتتحت توراة موسى وبها ختمت[1].

---

(1) جـ3 فصل 25.

وترمى الشريعة إلى صلاح النفس وصلاح البدن، أما صلاح النفس فهو أن توفر للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقته يكون بعضها صريحاً وبعضها بمثال؛ إذ ليس فى طاقة الجمهور من العامة أن يدرك ذلك الأمر على ما هو عليه.

وأما صلاح البدن فهو إصلاح أحوال المعايش، وهذا يتم بشيئين أحدهما: رفع الظلم وهو ألا يبيح كل شخص من الناس لنفسه ما يريد وما تصل إليه قدرته بل يقصد إلى ما به نفع الجميع؛ والثانى إكساب كل شخص من الناس أخلاقاً نافعة فى المعاشرة حتى ينتظم أمر المدينة. ولا يحصل القصد الأول أي صلاح النفس الذى هو الأشرف إلا بعد حصول الثانى أى صلاح البدن، وقد تبرهن أن للإنسان كمالين هما كمال الجسد وكمال النفس؛ فكماله الأول أن يكون صحيحاً على أحسن حالاته الجسمانية، وكماله الآخر هو أن يكون ناطقاً بالفعل أى أن يكون له عقل بالفعل، فالشريعة الحقة إنما جاءت لتفيدنا الكمالين أى صلاح أحوال الناس بعضهم مع بعض برفع الظلم والتخلق بأخلاق الكريم الفاضل حتى يحصل كل واحد على كماله الأول وصلاح الاعتقادات وإعطاء إشارات صحيحة، حتى يحصل على الكمال الآخر، وقد نصت التوراة على أن غاية شريعتها هو حصول هذين الكمالين[1].

ومما يجب أن ينتبه إليه الإنسان هو ان الآراء الصحيحة التى بها يحصل الكمال الأخير قد منحت الشريعة منها غايتها ودعت لاعتقادها وهو وجود الله وتوحيده وقدرته وإرادته وقدمه، وهذه كلها غايات لا تتبين بتفصيل وتحديد إلا بعد معرفة آراء كثيرة، وكذلك دعت إلى صلاح الأحوال المدنية كاعتقادنا أنه تعالى يشتد غضبه على من عصاه فلذلك يلزم أن يخاف ويرهب ويحذر عصيانه وأما سائر الآراء الصحيحة فى جميع هذا الوجود المكونة من العلوم النظرية على كثرة أنواعها والتى

---

(1) جـ3 فصل 27



بها تصح تلك الآراء التى هى الغاية الأخيرة؛ فإن الشريعة وإن كانت لم تدع إليها بتصريح كما دعت لتلك قد دعت إليها على الإجمال.

وعلى العموم إن الغرض من التعاليم الدينية سواء أكانت أمراً أم نهياً. رفع ظلم أو حض على الخلق الكريم المؤدى لحسن العشرة، أو إبداء رأى صحيح يلزم اعتقاده إما بحسب الأمر فى نفسه أو بكونه ضرورياً فى رفع الظلم أو اكتساب خلق كريم[1].

ومن المعلوم أن سيدنا إبراهيم عليه السلام قد نشأ فى ملة الصابئة، وعلى مذهبهم، وكتبهم تقول إن الكواكب هى الآلهة، وأن الشمس هى الإله الأعظم وهى التى تدبر العالم العلوى والسفلى، وقد ذكر فى تواريخهم أن سيدنا إبراهيم تربى فى كوثا، وأنه لما خالف الجماعة وادعى أن ثم فاعلاً غير الشمس احتج عليه الناس إلى أن سجن، وكان يستمر فى مناقشة الناس أياماً وهو فى السجن؛ فلما خاف الملك أن يفسد عليه سياسته ويرد الناس عن أديانهم نفاه إلى أطراف الشام. هكذا ورد فى كتبهم، ومنها كتاب الفلاحة النبطية.

ومن الصابئة بقايا توجد الآن فى بلاد الترك وفى أقصى شمال الهند، وفى أقصى الجنوب، وقد أقاموا منذ قديم الزمان الأصنام للكواكب، فأصنام الذهب للشمس، وأصنام الفضة للقمر، وقسموا المعادن والأقاليم للكواكب، وقالوا الإقليم الفلانى إلهة الكوكب الفلانى، وبنوا الهياكل واتخذوا فيها الأصنام، وزعموا أن قوى الكواكب تفيض على تلك الأصنام فتتكلم وتفهم وتعقل، وتوحى للناس، وكذلك قالوا فى الأشجار التى أفاضت الكواكب عليها من روحانيتها، وتوحى هى أيضاً للناس، وقد ذكر هؤلاء الوثنيون فى الكتاب المقدس باسم كهنة البعل

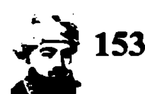
---

(1) جـ3 فصل 27.

والأشيرة، وكان منهم أنواع شتى من السحرة وكان سيد أنبياء بنى إسرائيل قد وصى بقتلهم ومحو آثارهم واستئصال شأفتهم، والقصد الأول من التوراة إزالة عبادة الأصنام ومحو آثارها، لأن كل ما يتعلق بها عد بالشيء المبغوض الممقوت عند الله.

وإنى أذكر الكتب التى علمت منها مذاهب الصابئة وآرائهم وشرائعهم وعرفت أعمالهم وعباداتهم فأكبر كتاب فى ذلك هو الفلاحة النبطية[1]، وهذا الكتاب مملوء بهذيان الوثنيين، وقد حبب إلى العامة بسبب ما ورد فيه من أعمال الطلاسم واستنزال الأرواح والسحر والجن والغيلان التى تسكن البرارى، وأن بعض الأشجار فى الهند إذا قطع منها أغصان تسعى على الأرض كالحيات، وأن

(1) ألفه سنة 296هـ باللغة العربية أبو بكر أحمد بن على بن وحشية الذى كان من أسرة نبطية وثنية اعتنقت الإسلام وحسن إسلامها ونبغ بعض أفرادها ، والكتاب خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط والآراميين، وما فيه مستمد من آراء عالم وثنى عرف عند ابن وحشية باسم كوثامى؛ ومع كون كتاب الفلاحة النبطية يشتمل على معلومات ونظريات فى =علم الفلاحة والنبات فإنه يحتوى على روايات وقصص عن حياة الأمم الوثنية البائدة فى الشام والعراق والديار الفارسية، وكان من جراء نقل موسى بن ميمون بعض نصوصه أن أخذ بعض علماء الغرب يبحث عنه حتى عثروا على مخطوطات منه ، وكان العالم كاترمير (Etienne Quatremere) يعتقد ان كوثامى المذكور فى كتاب الفلاحة النبطية من رجال القرن السادس ق.م. وقد عارضه خولسون (Chwolson) فى ذلك ؛ إذ بدا له أن كوثامى قد عاش فى القرن الرابع عشر ق.م. وأما المؤرخ رينان (Ernest renan) فيميل إلى أن معلومات ابن وحشية عن حضارة الأصنام الآرامية ترجع إلى القرون الأولى بعد الميلاد ؛ لذلك يؤثر أن يكون كوثامى ممن عاشوا فى ذلك الزمن أيضاً، ويظهر أن هناك كتباً وثنية كثيرة نقلت فى القرن الثالث والرابع للهجرة تمكن موسى بن ميمون بوساطتها من أن يدرس حياة الأمم الوثنية دراسة شاملة وقد ذكر فى رسالته لأحبار اليهود بمدينة مارسيليا أنه قرأ آداب الوثنيات فى كل ما نقل منها إلى اللغة العربية حتى فهمها ومحصها فهماً وتمحيصاً صحيحين (راجع קובץ אגרות הרמבם وراجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين جـ3 ص 231-232)



أخرى تسمع لها همهمة وكلمات، وأن ورقة منها فى جيب الإنسان تخفيه عن أعين الناس؛ فلا يرى حيث يدخل أو يخرج، وعلى هذا النحو بحثه فى الكتاب فى عجائب النبات وخواص الفلاحة... وفى ذلك الكتاب حكاية تموز الذى قتله الملك واجتماع الأصنام كلها من أقطار الأرض ليلة موته تبكى وتندب حتى صارت سنة فى كل أول يوم من شهر تموز أن يناح ويبكى عليه وتندبه النساء.

ومن تلك الكتب كتاب استماخص، والطلاسم والسراج، ودرج الأفلاك، والصور المنسوبة لأرسطو، وكتاب منسوب لهرمس، وآخر لاسحق الصابى فى الاحتجاج لملة الصابئة، وكتابه الكبير فى نواميس الصابئة ، وجزئيات دينهم وقرابينهم وصلواتهم[1].

ولا ريب أن هذه جزء يسير مما لم يخرج ولم يوجد أيضاً؛ بل تلف وباد على مر السنين، والكتب الموجودة لدينا اليوم مشتملة على أكثر آراء الصابئة وأعمالهم[2].

وإذا تأملنا فى تلك الآراء القديمة السقيمة تبين لنا أنه كان مشهوراً عندهم أن عبادة الكواكب تعمر الأرض وتخصب البلاد، وكان علماؤهم ونساكهم وأهل التقوى منهم يعظون الناس ويعلمونهم أن الفلاحة التى بها قوام وجود الإنسان إنما تتم باختيار عبادة الشمس وسائر الكواكب التى تطيل الأعمار وتدفع الآفات وتخصب المزارع، وتزكى الأثمار، وتمطر السماء على الأرض، ثم لما أراد الله محو هذا الغلط من الأذهان، ورفع المشقة عن الأجسام أخبرنا بوساطة موسى أنه إذا

---

(1) كان العالم مونك قد تعجب من عدم ذكر إسحق الصابى فى مؤلفات القفطى وابن أبى أصيبعة وغيرهما مع ذكره مراراً فى كتب موسى بن ميمون، ويعتقد أن إسحق هذا ربما كان أبا إسحق إبراهيم الذى قدم سنان بن ثابت بن قرة بعض مؤلفاته (راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين جـ3ص241).

(2) جـ3 فصل 29.

عُبدت الكواكب والأصنام فإنه ينقطع المطر، وتخرب الأرض، ويسقط ثمر الأشجار، وتأتى الآفات والعاهات للأجسام، وتقصر الأعمار[1].

ومن حيث أنه لا يمكن الخروج من الضد إلى الضد دفعة واحدة لأن طبيعة الإنسان تأبى عليه أن يترك كل ما ألفه مرة واحدة؛ فإن الله لما بعث موسى إلى بنى إسرائيل، وكان المألوف فى ذلك الوقت فى العبادة العامة أن تقرب أنواع الحيوان فى الهياكل التى تقام فيها الصور ويسجد لها، ويطلق البخور بين يديها، وكان العباد والنساك قد انقطعوا لخدمة تلك الهياكل لم تقتض حكمته تعالى وتلطفه البيّن بجميع مخلوقاته أن يشرع رفض هذه الأنواع من العبادات وتركها وإبطالها لأن هذا الأمر كان فى ذلك الوقت مما لا يتصور الذهن قبوله بحسب طبيعة الإنسان التى تأنس للمألوف فى مثل تلك الحالة، ولو أن نبياً يأتى فى هذه الأزمنة ويدعو لعبادة الله ويقول قد شرع لكم الله ألا تصلوا ولا تصوموا ولا تستغيثوا عند ملّمة، وإنما تكون عبادتكم فكرة دون عمل لنفر الناس مما يدعو إليه؛ فلذلك ترك تعالى تلك الأنواع من العبادات على ما هى عليه وجعلها له هو بدل أن يُقصد بها إلى المخلوقات وإلى أمور خيالية لا حقيقة لها؛ فأمرنا ببناء هيكل وأن تكون الذبائح باسمه والسجود له والبخور من أجله ونهى عن أن يفعل بنو إسرائيل من هذه الأفعال فعلاً لغيره، وشرع قوانين للاويين والكهنة، فكان ذلك سبباً فى انتشار التوحيد وإدراكه تعالى[2].

ومن جملة أغراض الشريعة الكاملة أطراح الشهوات والتهاون بها، وكبحها بقدر الإمكان، وأن لا يقصد منها إلا الضرورى، ومن المعلوم أن معظم شره الجمهور؛ إنما هو النهم فى الأكل والشرب والنكاح، وهذا هو المعطل لكمال

---

(1) جـ3 فصل 30.

(2) جـ3 فصل 32.

الإنسان لأن تتبع مجرد الشهوة يبطل التشوقات النظرية، ويفسد البدن، ويقضى على الإنسان قبل عمره الطبيعى له، ويكثر الهموم والتباغض والتنازع؛ فلذلك كان من لطف الله جل اسمه أن شرع شرائع تعطل تلك الغاية وتصرف الفكرة عنها بكل وجه ومنع من كل ما يؤدى للشره ولمجرد لذة، وهذا مقصد كبير من مقاصد الشريعة[1].

ومما يجب أن نعلمه أن الشريعة لا تلتفت إلى الشاذ، ولا يكون التشريع لما كان من الأمور قليلاً نادراً؛ بل كل ما يراد اشتراعه من رأى، أو خلق، أو عمل نافع إنما يقصد به إلى ما كان كثيراً شائعاً ولا يلتفت للأمر القليل الوقوع، كأن يترتب ضرر لأحد من الناس بسبب ذلك التدبير والتقدير الشرعى؛ لأن الشريعة هى أمر إلهى، ولنا أن نعتبر بالأمور الطبيعية التى تتضمن المنافع العامة الموجودة فيها، ولا يمكن أن تكون الشرائع مقيدة بحسب اختلاف الأشخاص والأزمان كالعلاج الطبى الذى يخص كل شخص بحسب مزاجه، بل ينبغى أن يكون التدبير الشرعى مطلقاً عاماً غير مقيد بزمان أو بمكان[2].

ثم ينتقل موسى بن ميمون إلى تعليل فرائض ووصايا وردت فى التوراة تعليلاً فلسفياً ويذكر لها أسباباً وأغراضاً يرشد بها إلى تقويم الأخلاق وإصلاح حالة النفس والبدن معاً، ومن حيث أنها موضوعات متصلة بالحياة الدينية اليهودية التى تحتاج إلى تأمل فى النصوص العبرية نكتفى بالإشارة إليها[3].

وكما أن المؤلف اجتهد فى أن يأتى بتعليل للفرائض والوصايا التى ذكرت فى التوراة، كذلك تعرض لكثير من قصصها ورواياتها وقال: اعلم أن كل قصة تجدها

---

(1) جـ3 فصل 33.

(2) جـ3 فصل 34.

(3) جـ3 الفصول من 35 إلى 50.

فى التوراة إنما هى لفائدة ضرورية فى الشريعة، إما لتصحيح رأى هو قاعدة من قواعد الشريعة أو لإصلاح عمل من الأعمال حتى لا يقع بين الناس ظلم وعدوان، فمثلاً تقول التوراة إن العالم محدث وإن الذى خُلق أولاً هو الإنسان، فيلزم أن يكون جميع النوع الإنسانى على ما فيه من قبائل متفرقة فى أنحاء شتى، وعلى اختلاف ألسنتهم من شخص واحد هو آدم.. وهكذا كل قصة لها سبب[1].

ويمكن القول بأن المؤلف قد أكمل بانتهاء هذا الفصل المقاصد الشريفة التى كان يرمى إليها من تدوين مصنفه دلالة الحائرين، ولكنه أراد ألا ينتهى منه إلا بعد تقديم النصح لمن كابد المشقة فى دراسة هذا الكتاب حتى تكون الفائدة التى أسداها إليه علمية من ناحية وعملية من ناحية أخرى.

وقد بدأ فصول الاختتام (فصل 51-54) بمثل رائع يعتبر ملخص نظرياته عن التوحيد والمخلوقات، وكيفية إدراك البشر للعلة الأولى حيث يقول: ولا يتضمن هذا الفصل زيادة معنى على ما قد اشتملت عليه الفصول الماضية، وإنما هو شبه الخاتمة لإدراك الحقائق الخصيصة به بعد إدراكه، والإرشاد لحصول تلك العبادة التى هى الغاية الإنسانية، وكيف تكون العناية فى هذه الدار، وإنى مفتتح هذا الفصل بمثل أضربه لك فأقول: إن السلطان فى القصر وأهل طاعته كلهم، منهم قوم فى المدينة ومنهم خارج المدينة، وهؤلاء الذين فى المدينة منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متجه إلى طريق أخرى، ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه إليه وطالب دخولها والمثول أمامه، لكنه إلى الآن لم ير قط سور الدار، ومن القاصدين من وصل إلى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها، ومنهم من دخل من الباب وهو يسير فى الدهليز، ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعدة الدار وأصبح مع الملك فى موضع واحد غير أنه لم يكن يراه أو يكلمه، ولكنه بعد دخول الدار لابد

---

(1) جـ3 فصل 50.



له من سعى آخر يسعاه حتى يحضر بين يدى السلطان ويراه على بُعد أو على قرب أو يسمع كلامه أو يكلمه، وهأنذا أشرح لك هذا المثل الذى ابتكرته فأقول: أما الذين هم خارج المدينة فهم الذين لا عقيدة عندهم نظرية أو تقليدية، وحكم هؤلاء كحكم الحيوان غير الناطق، وما هؤلاء عندى فى مرتبة الإنسان وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الإنسان وأعلى من مرتبة القرود إذ قد حصل لهم شكل الإنسان وتخطيطه وتمييز فوق تمييز القرد.

وأما الذين هم فى المدينة واستدبروا دار السلطان فهم أهل رأى ونظر ولكن لهم آراء غير صحيحة، إما من غلط وقع لهم فى حال نظرهم أو من خطأ فى التقليد فهم من أجل تلك الآراء كما أبعدوا فى السيّر ازدادوا بعداً عن دار السلطان وهؤلاء شر من الأولين بكثير، وقد تدعو الضرورة فى بعض الأزمنة لقتلهم ومحو آرائهم حتى لا يضلوا غيرهم.

وأما القاصدون دار السلطان والدخول عنده لكنهم لم يروا قط الدار فهم جمهور أهل الشريعة من عامة الناس الذين يحافظون على فرائض الدين، وأما الواصلون إلى الدار الذين يطوفون حولها فهم الفقهاء الذين يقلدون الآراء الصحيحة تقليداً ويتفقهون فى العبادات، ولم يلموا بنظر فى أصول الدين، ولم يبحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد.

فأما الذين خاضوا فى النظر فى أصول الدين فقد دخلوا الدهليز والناس هناك مختلفو المراتب بلاشك، فأما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن وتيقن من الأمور الإلهية وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقاربة اليقين فقد أصبح مع السلطان فى داخل الدار.

واعلم يا بنى أنك مادمت تشتغل بالعلوم الرياضية وبصناعة المنطق فإنك تكون من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها، فإذا فهمت الأمور الطبيعية فقد

دخلت الدار وأنت تمشى فى دهاليزها، فإذا كملت الطبيعيات وفهمت الإلهيات، فقد دخلت إلى السلطان وأصبحت معه فى دار واحدة، وهذه هى درجة العلماء وهم مختلفو الكمال.

فأما من أمعن بفكره بعد كماله فى الإلهيات ومال بجملته نحو الله عز وجل وأضرب عما سواه وجعل أفعال عقله كلها فى اعتبارات الموجودات للاستدلال منها عليه ليعلم تدبيره لها على أى جهة يمكن أن يكون، فأولئك هم الذين مثلوا فى مجلس السلطان، وهذه هى درجة الأنبياء، فمنهم من وصل إلى عظيم الإدراك فيسأل ويجاب ويتكلم ويكلم فى ذلك المقام المقدس، ومن عظيم اغتباطه بما أدرك تتعطل كل قوة غليظة فى جسمه حتى لا يحتاج إلى الأكل أو الشرب[1].

ومن الأنبياء من رأى جلال الله عن قرب ومنهم من رآه عن بعد.

أما من فكر فى الله وأكثر من ذكره بغير علم بل قلد فيه غيره فإنه خارج الدار وبعيد عنها لا يذكر الله حقيقة ولا يفكر فيه لأن ذلك الأمر الذى فى خياله والذى يذكره بفيه ليس مطابقاً لموجود أصلاً؛ بل هو مخترع خياله، وإنما ينبغى الأخذ بهذا النوع من العبادة بعد التصور العقلى؛ فإذا أدرك الإنسان الله وأفعاله حسب ما يقتضيه العقل أخذ بعد ذلك فى الانقطاع إليه، ويسعى إلى التقرب منه عن طريق القراءة فى الكتب الدينية، والصلاة والفرائض، وعدم الالتفات إلى أمور الدنيا حتى ترفع العوائق بيننا وبينه، ونحصل على الغبطة من إدراك الحقائق[2].

وليس جلوس الإنسان وحركاته وتصرفاته وهو وحده فى بيته كجلوسه

---

(1) يشير المؤلف إلى موسى كليم الله الذى مكث أربعين يوماً وأربعين ليلة على جبل سيناء لم يتناول الخبز ولم يشرب الماء حتى انتهى من كتابة وحى الله على اللوحين (سفر الخروج فصل 34 آية27).

(2) جـ3 فصل 51.



وحركاته وتصرفاته بين يدى ملك عظيم، ولا كلمه وانبساطه وهو بين أهله وأقربائه ككلامه فى مجلس الملك، لذلك يكون من الكمال الإنسانى أن يعلم أن الملك العظيم الملازم له أعظم من كل شخص، وذلك الملك الملازم هو العقل الفائض علينا الذى هو الصلة بيننا وبينه تعالى، وكما أنا أدركناه بذلك الضوء الذى أفاضه علينا؛ فإنه بذلك الضوء عينه اطلع علينا، وبه كان سبحانه وتعالى معنا دائماً، ومن حيث إن ورع الكاملين وخشوعهم أتى من خوف الله وتقواه بطرق حقيقية لا خيالية، وجعل باطنهم كظاهرهم، كما جعلهم ينهون عن السير بالكبرياء إذ جلاله تعالى يملأ أطراف الأرض جميعاً(מלוא כל הארץ כבודו) فالمقدر أننا دائماً بين يديه، لذلك كان علماؤنا يتحرجون من كشف رءوسهم لكون الإنسان مجاوراً ربه، وكان يُقلون من الكلام؛ هذا هو الغرض من أعمال الشريعة كلها، وبملازمة تلك الجزئيات العملية وبتكرارها تحصل رياضة للفضلاء إلى أن يكملوا الكمال الإنسانى حينئذ يخافون الله تعالى ويرهبونه ويفزعون إليه، ويعلمون أنه معهم فيفعلون بعد ذلك ما يجب[1].

واسم الحكمة يقع فى العبرية على أربعة معانٍ، وذلك أنه يقع على إدراك الحقائق التى غايتها إدراكه تعالى، وعلى اكتساب الصنائع، وعلى اكتساب الفضائل الخلقية، كما يقع على اكتساب الشرور والرذائل.

وقد بيّن الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون أن الكمالات الموجودة تنقسم إلى أربعة أنواع: أولها وهو أنقصها ما يتفانى أهل الأرض فيه، وهو كمال القنية، وهو ما يوجد للشخص من الأموال، والثياب، والآلات، والعبيد، والأراضى، ونحوها، وأن يكوّن الإنسان لنفسه ملكاً عظيماً؛ فهو يقول لذلك هذه دارى، وهذا عبدى

---

(1) جـ3 فصل 52.

ومالى، وهؤلاء جندى، فإذا عدمت تلك النسبة أصبح ذلك الشخص الذى كان ذا ثروة أو ملكاً عظيماً لا فرق بينه وبين أحقر الناس.

والنوع الثانى يتصل بشخص يكون كامل البنية والهيئة؛ أى أن يكون مزاجه فى غاية الاعتدال، وأعضاؤه متناسبة قوية كما ينبغى؛ فهذا الكمال أيضاً لا يتخذ غاية لأنه كمال جسمانى، وليس هو للإنسان من حيث هو إنسان؛ بل من حيث هو حيوان.

والنوع الثالث هو صاحب الفضائل الخلقية، وهذا النوع من الكمال إنما هو توطئة لغيره، وليس هو غاية لذاته.

والنوع الرابع هو صاحب الكمال الإنسانى الحقيقى الذى حصل على فضائل نطقية وتصور معقولات تفيد آراء صحيحة فى الإلهيات، وهذه هى الغاية الأخيرة التى تكمل الشخص كمالاً حقيقياً تفيده البقاء الدائم وبها الإنسان إنسان.

وكذلك بيَّن لنا الأنبياء كما شرح الفلاسفة أن ليس كمال القنية، ولا كمال الصحة، ولا كمال الأخلاق كمالاً يفتخر به ويرغب فيه، وأن الكمال الذى يفتخر به ويرغب فيه هو معرفته تعالى، ولذلك ورد فى سفر أرميا أن لا يفتخرن الحكيم بحكمته، ولا الجبار بجبروته؛ ولا الغنى بغناه؛ بل ليفتخرن المفتخر بأنه يفهم ويعرف الرب فاعل الرحمة والقضاء والعدل لأنه بهذا يرضى الله، وقد أدرك الأحبار من هاتين الآيتين المعانى التى ذكرنا وصرحوا بما بينته من أن الحكمة المقولة بإطلاق فى كل موضوع هى الغاية هى إدراكه تعالى.. [1].

***

وأسلوب موسى بن ميمون العربى فى كتابة دلالة الحائرين وغيره يقرب بوجه

---

(1) جـ3 فصل 54.



عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين فى المصنفات الفلسفية والأخلاقية والفقهية، وقد يستعمل فى أحوال كثيرة ألفاظاً عربية مأخوذة من القرآن والمصادر الفقهية الإسلامية[1].

على أن أسلوبه فى بعض الأحوال كان مشبعاً بالروح العبرية، وهذا يرجع إلى أنه كجميع أدباء اليهود متأثر بالآداب العبرية القديمة والمتأخرة، وقد كانت هذه الروح ظاهرة عليه فى أثناء كتابته الموضوعات الدينية المتصلة بالمصادر العبرية البحتة.

وكان يستعمل لغة عربية غنية بالمفردات، بعيدة عن التكلف، ولعلها من أجود ما أنتجه العقل اليهودى فى الأساليب العربية النثرية.

وينبغى أن نشير إلى أن كتابات اليهود العربية فى القرون الوسطى لم تتأثر بأساليب القرآن التى تركت أثراً قوياً فى كل من نشأ على دراسته وتدريب من نعومة أظفاره على حفظ آياته ومحاكاتها فى الكتابة.

وتشتمل عبارات موسى على ألفاظ عامية شائعة فى اللهجات العربية بمصر والمغرب والأندلس[2].

---

(1) Zeitschrifr der Deut.Morg.Ges.Bd.35.p.773.Bd.41.p.691

.Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.Bd.III.P.77

(2) فالألفاظ المصرية مثل ثقالة التى تسمى بالمغرب الجزالة: اسم آلة شبه نصف كرة مثقوبة تعمل فى رأس المغزل كى يثقل عند الغزل ويمكن وضع الخيط فيه وهى فلكة المغزل، ماجور اسم آنية كبيرة من فخار، الدوخلة اسم وعاء من سعف يجعل فيه الفاكهة الرطبة عند البيع، نسناس اسم نوع من القردة.

والألفاظ المغربية مثل إشكبرنى اسم الفأس، جلجلان اسم السمسم، شيز اسم عودين يضرب أحدهما بالآخر، قشماط للدلالة على مقطعات من العجين. =

ونلاحظ أن موسى بن ميمون كغيره من فلاسفة اليهود فى القرون الوسطى- لم يعن عناية كافية بقواعد الإعراب على النحو الصحيح فى اللغة العربية؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن كثرة الأيدى التى تناولت مدوناته، وتصرفت فيها تصرفاً فاحشاً أدت فى مواضع شتى إلى غموض فى المعنى وإبهام فى التعبير(1).

***

أخذت الجموع المستنيرة من اليهود تتهافت على كتاب دلالة الحائرين بعد ظهوره بمدة وجيزة، وانهالت الرسائل على المؤلف من الشرق والغرب لطلب نسخ معتمدة منه.

والكتاب على ما فيه من النظريات المعارضة أو الموافقة للرأى الدينى كان مرآة صالحة للحياة العقلية عند اليهود فى القرن الثانى عشر، لأن كثيراً من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون أحجموا عن الخوض فى معضلات دينية توقظ الأحقاد وتؤدى إلى فتنة بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين.

وقد بقى الرجل الدينى الذى تثقف ثقافة فلسفية إلى ذلك العهد يشعر بأن هناك أموراً غامضة يقف أمامها حائراً.

= والألفاظ الأندلسية مثل عرناسة اسم آلة تلف عليها خيوط الكتان أو القطن عند الغزل واسمها الركة، عتيدة للدلالة على الثوب المرفوع فى العيبات والصناديق المعروفة فى مصر بالقمطر أو التقبيب، حرشف للدلالة على القلقاس (راجع I.Friedlander; Arabisch Deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides,Frankfurt A.M 1902.p.19.

(1) I.Friedlander: Die Arabische Sprache des Maimonides فى مجموعة جوتمان جـ1 ص427.

I.Friedlander: Selections from the Arabic Writings of maimonides.Leiden.1609.p.XIV.

Ernst Mainz:Zum Arabischen Sprachgebrauch des Maimonides. فى المجلة Islamica.Leipzig.1932 جـ5 ص556-572.



ولكن موسى كان جريئاً اقتحم المشكلات الدينية اقتحاماً عنيفاً ثم خرج منها بأن وفق بين الدين والفلسفة مرة، أو رجح وجهة الدين على وجهة الفلسفة مرة أخرى، أو – فى حالة ثالثة – شك فى كثير من الآراء الموروثة المألوفة.

واستيقظت الحياة العقلية اليهودية والتفتت إلى الفلسفة التفاتاً أدى إلى إشغالها بهم اشتغالاً لم يسبق له مثيل حتى ذكر الغزالى والفارابى وابن رشد وأرسطو وأفلاطون وجالينوس بجانب علماء الدين، ودرست آراؤهم الفلسفية فى المعابد إلى جانب التوراة والمشنا والتلمود وأدب التصوف، وأخذ الناس يشرحون كتب الدين بالآراء الفلسفية حتى انتعش الأدب اليهودى انتعاشاً فلسفياً، وانقسم اليهود إلى فئتين فئة تنصر الفلسفة وأخرى تحقد عليها باسم الدين والآراء الموروثة.

وقد بلغت هذه الحركة أشدها فى جنوب فرنسا حتى لقد عقد شموئيل بن تبون النية على أن يترجم كتاب دلالة الحائرين من العربية إلى العبرية ليحذو حذو والده يهودا الذى نقل كتاب بحيا بن يوسف بن فقوده الذى عرف باسم الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه إلى لوازم الضمائر(חובות הלבבות) وكتاب إصلاح الأخلاق(תקון מדות הנפש) للشاعر سليمان بن يحيى بن جبيرول وكتاب الأمانات والاعتقادات (האמונות והדעות) لسعديا الفيومى، وكتاب الحجج والدليل فى نصر الدين الذليل(ספר הכוזרי) للشاعر أبى الحسن اللاوى[1].

لذلك عرض شموئيل على موسى ترجمة الكتاب إلى العبرية فأذن له، وكان يترجم ويرسل إلى المؤلف الفصول المترجمة ليراجعها ويقف بنفسه على ما وقع من التقصير أو الإبهام فيها.

وكان المترجم لا ينشر شيئاً من الترجمة بين الجماهير إلا بعد أن ينتهى موسى

(1) على العموم كانت الترجمة من العربية إلى العبرية فى القرون الوسطى قد أدت إلى إدماج ألفاظ عربية كثيرة وإلى إدخال أساليب عربية فى اللغة العبرية.

من المراجعة والتصحيح، ويوقع على الصفحات المصححة بإمضائه، وعلى بُعد الشقة بين لونيل بفرنسا التى كان يقيم فيها المترجم وبين مدينة الفسطاط التى كان يعيش فيها المؤلف، قد انتهى شموئيل من الترجمة قبل أن ينتقل موسى إلى جوار ربه بأربعة عشر يوماً[1].

وبعد أن أتم شموئيل ترجمته وضع قاموساً (عبرياً) لجميع الاصطلاحات الفلسفية التى وردت فى دلالة الحائرين(פרוש מן מלים זרות)، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن شموئيل كان فى أحوال شتى يضيف ملاحظات لم يدخلها الناسخون فى الترجمة العبرية[2]، كذلك أظهر عدم الاطمئنان إلى بعض النظريات ولم يخف ذلك عن المؤلف[3].

---

(1) وكانت المراسلة الكتابية متوالية فى أثناء الترجمة بين المترجم والمؤلف، ومن هذه الرسائل رسالة يقول فيها موسى إلى شموئيل ما نصه: (ومن يترجم ترجمة حرفية من لغة إلى أخرى فهو غير موفق لأنه إنما يحافظ على نظام الكلمات والجمل غير آبه بما فى الترجمة من الإبهام والتشويش والنقص ولا تصح الترجمة على هذا النحو مطلقاً، أما الوجه الأفضل فهو أن يفهم المترجم موضوع الترجمة فهماً دقيقاً، ثم يترجم دون أن يعبأ بتقديم كلمة أو تأخير أخرى كما لا يبالى بأن الترجمة تكون على أسلوب معين إذ له الحق فى أن يصوغها موجزة أو مطولة لأن الغرض الأسمى هو أن تكون الترجمة كاملة صحيحة كما فعل حنين بن إسحق فى ترجمة =مصنفات جالينوس وكما فعل ابنه إسحق فى ترجمة مصنفات أرسطو..) وفى رسالة أخرى يرد عليه حينما كتب له قائلاً إنه يصبو إلى أن يراه وإنه عقد النية على أن يركب البحر من فرنسا إلى مصر، يقول فيها ما نصه: أما ما ذكرته عن أمر مجيئك إلى فإنى أرحب بك وأسر بقدومك، وأنا فى شوق عظيم لرؤيتك، على أنى لا أنصحك أن تخاطر بنفسك فى سبيل هذه الأمنية وتركب البحر لأن الوقت لا يتسع لنا أن نجتمع طويلاً منفردين لكثرة المشاغل الطبية.. وإذا كان لابد من الالتقاء فإنى أرجو منك أن تكمل الترجمة حتى تنتشر بين الإخوان (קובץ אגרות הרמבם جـ2 ص b27 وجـ2 صb28.)

(2) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين جـ1 ص102.

(3) קובץ אגרות הרמבם جـ2 ص 26 – 27.



ومما يدل على ارتياح موسى إلى ترجمة شموئيل ما ذكره فى خطاب إلى رؤساء طائفة لونيل أن كثرة الأعمال لم تتح له فرصة ترجمة دلالة الحائرين بنفسه إلى العبرية ولكن (تاج العلماء شموئيل بن يهودا التبونى صاحب القلب الفيّاض والعقل الراجح قام بهذا العبء الثقيل بمقدرة فائقة وهبها له الله[1].

ثم أخذت الترجمة التبونية تنتشر انتشاراً عظيماً يندر أن يحدث مثله لكتاب عبرى آخر فى العصور الوسطى، ومما يدل على شدة اهتمام اليهود بهذه الترجمة ظهورها فى الطبعة قبل سنة 1480 بمدة وجيزة، ثم طبعها للمرة الثانية سنة 1551 مذيلة بثلاثة شروح.

وفى نفس الزمن الذى كان شموئيل يترجم دلالة الحائرين شرع يهودا الحريزى ذلك الشاعر العبرى المفلق الذى ترجم مقامات الحريزى إلى العبرية، فى ترجمة أخرى لهذا المصنف، وقد انتهى قبل وفاة موسى أيضاً، وكان الحريزى يراسل المؤلف كذلك فى أثناء الترجمة من وقت لآخر، ويدمج فى مراسلاته بعض أبيات من الشعر يثنى بها عليه[2].

غير أن ترجمة الحريزى لم تنل الرواج الذى نالته ترجمة تبون بين جمهرة علماء اليهود بسبب ما كان ينقصها من دقة التعبير فى نقل المعانى من العربية إلى العبرية وتعسفه كثيراً فى معانيها الأصلية واستعماله المجاز الشعرى الذى قد يؤدى إلى الغموض وعلى العموم فإن أسلوب الحريزى لا يصلح استعماله فى موضوعات منطقية وفقهية.

وكان إبراهيم بن موسى قد أصدر بعد وفاة والده منشوراً إلى جميع طوائف

---

(1) קובץ אגרות הרמבם جـ 2 ص 44 a.
(2) קובץ אגרות הרמבם جـ 2 ص 43 b.

اليهود قال فيه أن والده شهد بأن شموئيل التبونى قد غاص فى أعماق أسرار دلالة الحائرين وفهم مقاصدها، أما الحريزى فإن ترجمته مشوهة وفاسدة[1].

وكذلك شن شموئيل غارة شعواء على الحريزى وعاتبه على ما ارتكبه من التعسف فى المعنى والتهجم على الاصطلاحات العلمية والفلسفية.

وكذلك نصح شمطوب فلقاره العلماء بأن لا يستعملوا ترجمة الحريزى الغاصة بالأغلاط، وعلى هذ النحو حكم يوسف بن طادرس على الترجمة الحريزيه إذ قال إنه ادخل فيها أغراضاً لم يوح بها المؤلف ولم يشر إليها وأنها ترجمة لم تراجع ولم تصحح تصحيحاً كافياً، وكذلك أنحى الشاعر مشولم دفيارة باللائمة على الحريزى[2].

وكان من جراء هذه الانتقادات العنيفة أن أصبحت ترجمة الحريزى نسياً منسياً على ان طبعت فى النصف الثانى من القرن الماضى[3].

تقدم أن موسى بن ميمون وضع كتاب دلالة الحائرين بحروف عبرية رغبة منه أن ينتشر بين جماهير اليهود لا غير، لأنه يخشى من أن يثير بعض ما فيه من المعارضة للمتكلمين والمعتزلة والأشعرية فتنة عليه، ولكن هذه الحيلة لم تؤد إلى النتيجة التى كان يرمى إليها المؤلف، لأن التهافت عليه من غير اليهود أدى إلى

---

(1) مقالة الكفاح فى سبيل الله فى كتاب קובץ אגרות הרמבם جـ3 ص b16 .

M. Friedlander: The Guid For The Perplexed. XXVIII.

(2)M. steinschnider: die hebr. Uberestzungen . p 432 kaufmann: geschichte der attributenlehrre p.493 graetz: blumenlese. P. 150 munz: moses ben maimon. P. 207.

(3) وقد نشر الكتاب العالم ليون شلوسبرج واعتمد على النسخة الوحيدة التى بقيت لحسن الحظ من ترجمة الحريزي بمكتبة باريس واستمر طبع الكتاب من سنة 1851 – 1879 (راجع M. steinschnider : die hebr. Uberestzungen P. 428-432)



نسخه بحروف عربية؛ لذلك تمكن رشيد أبو الخير العالم القبطى صاحب ترياق العقول من أن يستمد نصوصاً من هذا الكتاب[1].

وكان شموئيل فى أثناء الترجمة يستعمل نسخاً مختلفة، منها ما هو مكتوب بحروف عربية أيضاً[2].

ويذكر يوسف كسفى أن بعض علماء المسلبمين بالمغرب كانوا يستمعون إلى أساتذة من اليهود يقرأون من النص العربى[3] .

وكان أبو بكر محمد بن محمد التبريزى من علماء القرن الثالث عشر قد وضع شرحاً مطولاً لبعض فصول الجزء الثانى من هذا الكتاب، وقد نقل إسحق بن القرطبى هذا الشرح إلى العبرية سنة 1556، كما يوجد له ترجمة عبرية ترجمها أديب مجهول[4].

وقد ذكرنا من قبل أن عبد اللطيف البغدادى قرأ كتاب دلالة الحائرين ولكننا لا نعلم أقراه بحروب عبرية أم بحروف عربية.

وقد ورد ذكر هذا الكتاب عند المقريزى إذ يقول: لما نبغ فيهم موسى بن ميمون القرطبى عوّلوا على رأيه وعملوا بما فى كتاب الدلالة وغيره من كتبه وهم على رأيه إلى زمننا[5].

أما فى بلاد المغرب فكان لهذا الكتاب شأن عظيم، وإنه لمن العجب أن ينتشر

---

(1) קובץ אגרות הרמבם جـ 2 ص 26 a.

(2) كتاب الخطط المقريزية طبع مصر سنة 1326جـ4 ص368.

(3)Zehn Schriften des R.Joseph b.Kaspi.ed.Pressburg.1903.T.II.P.70

(4)M.Steinschneider;Die Heb.Ubersetzungen.p.362.Munk;Guide des Egares.T.I.p.I.M;Friedlander;The Guide for the Perplexed p.XXXV.

(5) كتاب الخطط المقريزية طبع مصر سنة 1326جـ4 ص368.

هذا المصنف فى الأوساط المسيحية الدينية انتشاراً يندر أن يحدث لغيره من المدونات الشرقية.

ومما لاشك فيه أن نسخة لاتينية من هذا الكتاب كانت متداولة فى أيدى علماء المسيحيين فى بلاد العرب فى أوائل القرن الثالث عشر، ويعتقد شتينشنيدر (M. steinschnider) أن العالم اليهودى يعقوب الأنطلونى، والفيلسوف المسيحى ميخائيل سقوطى قد ترجما الكتاب للامبراطور الألمانى فريدريك الثانى من الترجمة العبرية التبونية مع الاستعانة بالنص العربى الأصلى أيضاً[1].

ويُعد جيوم الإفرجينى (Guillaume d`Auvergne) أسقف مدينة باريس الذى توفى سنة 1249 أول من استمد نصوصاً وآراء من دلالة الحائرين فى القرن الثالث عشر، وقد فعل ذلك دون أن يذكر اسم موسى بن ميمون، أما ويلهلم من مدينة هالس (Wilhelm von Hales) المتوفى سنة 1245 وكان من أقطاب جماعة الفرنسيسكان، فقد ذكر اسم موسى فى كثير من مصنفاته باسم الحبر موسى المصرى (Rabbi Moyses Aegyptus)، وكذلك ذكره وينسنس دى بوفيه (Vincenz de Beauvais) المتوفى سنة 1264 الذى كان من رؤساء حركة الدومينيقيين فى كتابه (Speculum Majus) خمس مرات، وكان زعيم فلاسفة القرن الثالث عشر (Albertus Magnus) ألبرت الأكبر المتوفى سنة 1280 قد اقتبس كثيراً من مدونات علماء اليهود كان فيها لموسى الحظ الأوفر، وكذلك فعل تلميذه الشهير توماس دى أكوينو (Thomas d`Aquino) المتوفى سنة 1274، على أنهما لم يقفا عند حد نقل النصوص من ترجمة دلالة الحائرين اللاتينية فحسب

(1)M. M. steinschnider : die Hebraischen Ubersetzungen p.433.M.Gudemann;Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich.Wien.1884.p.136.

بل إنهما فى مواضع غير قليلة قد أدمجا آراء كثيرة لموسى دون أن ينسباها له[1].

ولم يقل هذا التأثير فى علماء القرون الأخيرة لأننا نجد يوهنس روشلين (Johnnes Reuchlin) المتوفى سنة 1522، وجان بودن (Jean Bodin) المتوفى سنة 1596، ويوسف يوستوس سكاليجر (Joseph Justus Scaliger) المتوفى سنة 1609 يتلقون نصوصاً شتى من هذا الكتاب.

وإذا كان العلماء السابقون قد درسوا دلالة الحائرين من النص اللاتينى فإن العالم الأخير قد أضاف إلى الدراسة باللاتينية الدراسة من الترجمة العبرية التبونية مع استعمال النص العربى أيضاً، وكان اعتقاده أن هذا المصنف لا يمكن أن يستغنى عنه العالم المسيحى[2].

وقد ترجم يوهنس بوكستورف المتوفى سنة 1664 هذا الكتاب ترجمة جديدة إلى اللاتينية اعتمد فيها على الترجمة التبونية العبرية وحدها، وقد طبعت سنة 1629، ومع أنها لم تكن ترجمة علمية دقيقة قد شاعت شيوعاً عظيماً، وكانت سبباً مباشراً فى نشر تعاليم موسى بن ميمون فى القرن السابع عشر.

وكذلك كان جونفريد ويلهلم ليبنتس (G.W.Leibnitz) المتوفى سنة 1716، وهو من أشهر مشاهير فلاسفة الألمان قد درس كتاب دلالة الحائرين

---

(1)Joel;Verhältnis Albert des Grossen zu Moses Maimondes Breslau 1863

Jelinek; Thomas von Aquino in der judischen Literatur.Leipzig.1853

Guttmann; Das Varhaltnis des Thomas von Aquino zum Judentum.Gottingen.1091

Anton Michel; Die Kosmologie des Moses Maiminides and des Thomas von Aquino im phil.Jahrbuch.1891.p.287.

(2) J.Munz; Moses ben Maimon.p241.Rohner A; Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides Albertus Magnus und Thomas von Aquino.Münster-Aschendorf.1913.

Bach J: Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnisslehre der Griechen.

وأدمج فى مؤلفاته نصوصاً كثيرة منه، وكذلك الفيلسوف الشهير هيجل (Hegel) المتوفى سنة 1831 قد تأثر بمبادىء هذا الكتاب وذكر اسم مؤلفه فى مواضع شتى.

وقد قال العالم فرنتس دليتش (Franz Delitsch) إن ما ورد من مبادىء الأشعرية والمعتزلة فى كتاب دلالة الحائرين مع تركه كثيراً من الموضوعات الإسلامية التى ليس لها مساس بالفلسفة؛ يوضح لنا مذاهب المدارس الإسلامية ويعطى لنا تفاصيل أكثر مما وردت فى أمهات المصنفات العربية(1).

وعلى الرغم من التغييرات العظيمة التى طرأت على التفكير فى البيئات الفلسفية الغربية فى العصور الحديثة حيث نبذت المراجع العربية واتصلت بالمصادر اليونانية مباشرة فى أثناء البحث عن فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرهما من اليونان ومدارسهما؛ فإن كتاب دلالة الحائرين بقى إلى عهدنا من أصلح المراجع المتداولة فى أيدى العلماء للبحث عن الحركات الفلسفية وتطور العقل الدينى الفلسفى فى غضون القرون الوسطى(2).



وإذا كان كتاب دلالة الحائرين لم يؤد إلى الفتنة التى كان يخشاها موسى فى الأندية الإسلامية فإنه أنتج ثورة عنيفة بين اليهود أنفسهم.

وقد بدا أمر الفتنة فى أخريات أيام موسى، ثم اشتد بعد وفاته وانقلب إلى نضال عنيف بين أنصار مذهبه الفلسفى وبين أعدائه، وشغلهم هذا النضال إلى

---

(1)Literaturblatt des Orients.1840.p.699.J.Münz;Moses ben Maimon.p.244.

(2) J.Guttmann; Die scholastic des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentume, Breslau.1902راجع مقالة جوتمان
Der Einfluss der maimonideschen Philosophie auf das christliche Abdendland .230-135فى مجموعة جوتمان جـ1 ص Louis-Germain Lery Maimonide;Influence de Maimonide.p.220-273.

نهاية القرون الوسطى.

أما الأسباب الأصلية فى المعارضة العنيفة لكتاب دلالة الحائرين فترجع إلى أن موسى قد جعل أرسطو فى مرتبة المشترع الإسرائيلى فى كثير من الأمور، وهذا بالطبع فى نظر رجال الدين غير مقبول لأنه يشكك فى كثير من النظريات الدينية عامة، وخاصة فى مسألة المعجزات التى عجزت الفلسفة عن أن تجد لها سبباً منطقياً.

ثم إن التحليلات المنطقية التى شرح بها وجود الله وإدراكه على الطريقة السلبية المحضة وتكلفه حل أغلب المشاكل الدينية بطريق الفلسفة الإغريقية. كل هذا قد أوجد امتعاضاً بين كثير من رجال الدين.

وزاد الطين بلة ما فعله كثيرون من أنصاره من تأويل نصوص من التوراة على الطريقة الفلسفية حتى أظهروا بعض الأمور الدينية بمظهر السخرية، ومال القوم عن الدراسات الدينية البحتة إلى دراسة أخرى هى دراسة الكتاب المقدس والتلمود وجميع مظاهر الحياة الروحية عن طريق الفلسفة الميمونية.

فانتشرت الفتنة وعميت..

وكان زعيم المتمردين على كتاب دلالة الحائرين الحبر سليمان بن إبراهيم من مدينة مونبيليه يعاونه اثنان من كبار تلاميذه هما: يونس جيروندى، وداود بن شاؤول، وقد اتصلوا برؤساء الدين من اليهود فى شمال فرنسا، وأظهروا السخط على كل من يدرس هذا الكتاب، ومن يؤول نصوص التوراة وآراء التلمود على النحلة الفلسفية وأنذروه بالحرمان من حقوقه المشروعة[1].

---

(1) وقد عرف هذا النوع من العقاب باسم لعنة الحرمان(נדוי חרם) وكان لهذه اللعنة أثر عظيم فى حياة اليهود منذ العصور القديمة فإن الرجل الذى تحل عليه هذه اللعنة يصبح محروماً من أكثر

أما أنصار فلسفة موسى بن ميمون فى جنوب فرنسا؛ فقد ساء فى نظرهم ما فعله سليمان بن إبراهيم فأعلنوا لعنة الحرمان عليه وعلى أفراد شيعته.

ثم اجتهدت كل فرقة من هاتين الفرقتين فى أن تبسط نفوذها بين طوائف اليهود بالأندلس وفرنسا.

وقد نشر موسى السرجوسى الطبيب الخاص للملك يعقوب الأول ملك أرجونيا هو وغيره من كبار الأحبار بالأندلس رسالة حث فيها اليهود على التمسك بالتعاليم التى وردت فى دلالة الحائرين وذكر فيها أن أحبار التلمود أنفسهم أباحوا معرفة الله عن طريق النظر والمنطق؛ كما ذكر أن دراسة الفلسفة تعاون رجال الدين على محاربة الفلاسفة الملحدين.

وكذلك وجه شموئيل سابورته إلى رؤساء الدين فى جنوب فرنسا رسالة أنحى فيها باللائمة على أعداء فلسفة موسى وقبّح فعل لعنة الحرمان الذى أعلن على محبى الفلسفة.

وكان موسى بن نحمان قد بذل مجهوداً كبيراً فى أن يوفق بين الفئتين فلم يفلح[1]، وكذلك أخذ داود قمحى يطوف فى أمصار فرنسا والأندلس لنشر الدعوة لكتاب دلالة الحائرين، وفى هذا الطواف وقعت المخاصمة الشديدة بينه وبين يهودا

حقوقه الاجتماعية والدينية فلا يباح له أن يحضر الصلاة فى المعابد ولا أن يتصل بالناس للتعامل وتبادل المنافع وإذا مات يدفن فى مكان خاص.

وينبغى أن نشير هنا إلى أن رجال الدين من اليهود لم يكن لهم من القوة الفعلية لتنفيذ لعنة الحرمان مثل ما كان لرجال الكنيسة المسيحية، فإن البابا بواسطة لعنة الحرمان القاسية قد أجبر أفراداً وجماعات على أن يذعنوا لإرادته إذعاناً تاماً وأن يخضعوا لمشيئته خضوعاً أعمى.

وهذا النوع من الاضطهاد يعد من أقبح أنواع الاضطهادات المعروفة فى تاريخ أوروبا فى القرون الوسطى (راجع:Jewish Encyclopedia.Vol.V.P285-287).

(1) קובץ אגרות הרמבם جـ 3 ص 4 b



بن يوسف الفخار الطبيب الطليطلى المشهور بعدائه لفلسفة موسى بن ميمون والذى تعد أقواله من خير ما قيل فى انتقاد دلالة الحائرين[1].

ويظهر أن النضال بين الفريقين كاد ينتهى إلى فتور فإلى نسيان لولا حدوث ما لم يكن فى الحسبان، وهو أن اتصل بالدومينيقيين بعض المتطرفين من أعداء فلسفة موسى فحرضوهم على مصادرة مدوناته لاشتمالها على نظريات ضارة بالمسيحية أيضاً، فأخذ الدومينيقيون – وكانوا إذ ذلك أصحاب الحول والطول والقابضين على ناصية الحكم فى فرنسا فى ذلك العهد- يجمعون أكداساً من كل ما وصل إليهم من مصنفاته؛ فأحرقوها أمام جماهير غفيرة من الرعاع بمدينتى مونبيليه وباريس سنة 1233.

ولم يكتف المعارضون بإحراق كتب موسى؛ بل ألحوا على الدومينيقيين أن يضطهدوا أنصارها فاضطهدوهم وأصبحت حياة الزعماء منهم مهددة بالخطر، وقد احتج على هذه الأفعال الشنعاء طوائف من يهود الأندلس منهم: إبراهيم بن حسداى من مدينة برشلونة، وشموئيل سابورته؛ فقد أظهرا اشمئزاز الشعب الإسرائيلى من إحراق كتب موسى ومحاربة آرائه عن طريق إعدامها بالنار[2].

ومن الغريب فى الأمر أن رؤساء الدومينيقيين الذين أمروا بإحراق كتب ابن ميمون أرادوا فيما بعد أن يظهروا استياءهم مما فعلوا ليرضوا أنصار موسى، فأمروا بالقبض على زعماء المعارضة وقطعوا ألسنتهم[3].

وفى سنة 1305، أى بعد مرور عام ومائة عام على وفاة موسى اجتمع رؤساء الدين من اليهود بمدينة برشلونة وأعلنوا لعنة الحرمان على كل من يدرس

---

(1) קובץ אגרות הרמבם جـ 3 ص 1-4.

(2) אוצר נחמד جـ ٢ ص ١٧٠ — ١٧١ קבוצת מכתבים ص ٣٢ ، ١٠٦ .

(3) קובץ אגרות הרמבם جـ 3 ص 17 a.

العلوم الفلسفية قبل بلوغه سن الخامسة والعشرين فكأنهم أشاروا إلى تحريم دراسة كتاب دلالة الحائرين قبل أن يصل الإنسان إلى هذا العمر.

وعلى العموم كان أمر إحراق دلالة الحائرين سبباً فى انتشاره فى جميع البلدان التى وجد فيها اليهود، وقد ساعد على ذلك رسالة الكفاح فى سبيل الله لإبراهيم بن موسى لما جاء فيها من أسباب تأليف دلالة الحائرين وأسباب محاربة الرجعيين للفلسفة، ومن الرد على التهم التى وجهها الأعداء إلى والده. وساق فيها قصيدة لشاعر مجهول تتضمن أن الأعداء وإن أفلحوا فى حرق صحف لم يفلحوا فى حرق الروح لأن تعاليم موسى قبس من نور، لذلك لم تتمكن النار من إطفاء النور بل كانت سبباً فى إضاءته [1].

ويظهر أن بعض كبار المعارضين ندموا على ما فعلوا فى حركتهم العدائية كما يدل على ذلك أن يونس الجيروندى عزم على أن يحج إلى قبر موسى بطبرية مستغفراً، ولكنه توفى فجأة بمدينة طليطلة، فرأى أنصار موسى فى هذا الموت الفجائى عقاب الله الصارم[2].

ومما ساعد أنصار موسى على اكتساب عطف اليهود عامة أن جمع الدومينيقيون بباريس سنة 1242 صحف التلمود من معابد اليهود والكنائس وأحرقوها علانية فى أحد ميادين المدينة[3].

والذى لاشك فيه أنه ليس هناك كتاب عبرى بعد الكتاب المقدس، وصحف التلمود قد أثر أثراً عميقاً فى حياة اليهود مثل كتاب دلالة الحائرين لأن أنصار

(1) קובץ אגרות הרמבם جـ 3 ص 15 a.

(2) קובץ אגרות הרמבם جـ 3 ص 14 a.

Roth Leon: Spinoza, Decartes & Maimonides. Oxford. 1924.

(3) Graetz; Geschinchte Juden.Bd.VII.p.197.Monatschrift.1869.p.97.



موسى فى حياته وبعد وفاته كانوا يقرءونه فى الكنائس ويدرسونه فى المعابد، وأصبح عماد الاسترشاد لكل من يدرس كتب الدين وفقه الشريعة، وتداولته أيدى المعارضين أنفسهم ليدلوا على ما فيه من الكفر والمغالطة والتناقض، ومن هنا ظهرت عناية شديدة بالترجمة التبونية لهذا الكتاب.

وفى أواسط القرن الثالث عشر ظهر كتاب الروح الجذابة (רוח חן) لمؤلف مجهول يشتمل على مبادىء فلسفة أرسطو، وعلى الاصطلاحات الفلسفية العبرية لكل من يقوم على دراسة الكتب الفلسفية المنقولة إلى العبرية وبخاصة كتاب دلالة الحائرين[1].

وفى سنة 1240 ظهر شرح الجزء الأول والثانى لدلالة الحائرين لمؤلفه الطبيب موسى من مدينة سارنو وهو أول شرح لهذا الكتاب[2].

وفى سنة 1280 ظهر (دليل الدليل) لشمطوب فلقرى وهو شرح كامل لجميع أجزاء الكتاب(מורה המורה) نال استحسان علماء اليهود عامة، وبعد مدة وجيزة وضع يوسف كسفى الأندلسى شرحين للكتاب عرف الأول باسم الأساطين الفضية (עמודי כסף) والثانى بالمسابك الفضية (משכיות כסף)، وكان يوسف كسفى من أعظم أنصار مؤلفات موسى حتى أنه صدع بقوله: إن دلالة الحائرين مصنف مقدس. وقد عد نفسه شقياً لأنه لم يخلق فى عصر موسى ولم يحظ برؤيته، لذلك جاء إلى مصر ليلتقى بخلفه فوجدهم رجال تقوى وإيمان لا رجال معرفة وحكمة فرجع خائباً إلى وطنه.

---

(1)M.Steinschneider; Die Hebr.Ubersetzungen.p.427..

(2)M.Steinschneider; Die Hebr.Ubersetzungen.p.433.Gudemann;Geschichichte des Erziehungswesens.T.II.p.179

وكذلك وضع موسى الزبونى سنة 1362 شرحاً للكتاب(הנבוכים באור למורה) ألفه لمن تشبع بالفلسفة العربية وضمنه نظريات كثيرة لابن رشد وذكر فى مقدمته أن دلالة الحائرين هو الكتاب المتداول المرغوب عند اليهود والمسلمين والمسيحيين[1].

ثم وضع اسحق بن موسى المعروف بالأفودى أو باسمه المسيحى Profiat Duran شرحاً لهذا الكتاب، وإسحق هذا هو الذى أجبر على اعتناق المسيحية سنة 1391، ثم رجع إلى دين أسلافه وكتب جملة مدونات بالعبرية، أما شرحه فيشتمل على ملاحظات موجزة عرضت له فى أثناء قراءة الكتاب فدونها، وقد تُرجم جزء من هذا الشرح إلى اللغة العربية[2].

وكذلك وضع لاوى بن جرشون المتوفى سنة 1345 شرحاً للكتاب أظهر فيه من الجرأة ما لم يظهر موسى بن ميمون نفسه كان فى بعض الأحوال يبطن نظرياته ولا يبوح بها.

وكذلك وضع دون إسحق أبر بنيل المتوفى سنة 1509 شرحاً مفصلاً لدلالة الحائرين نال مرضاة الطبقات المثقفة من اليهود، وفيه مخالفة شديدة فى مواطن كثيرة لنص الكتاب الأصلى.

وكذلك عارض أشير بن إبراهيم قريشقس الذى عاش فى النصف الثانى من القرن الرابع عشر كثيراً من آراء موسى مع شدة احترامه له[3].

أما شمطوب بن يوسف المتوفى سنة 1480 فيرى فى كتابه الأمانات أن

---

(1)M.Steinschneider; Die Hebr.Ubersetzungen.p.424..

(2)M.Steinschneider; Die Hebr.Ubersetzungen.p.424-425..

Friedländer; The Guide for the Preplexed.p.XXXIII.

(3)Joel : Don chrescas Religionsphilosophische lehren. Breslau. 1866.



موسى قد جاء للضلالة لا لدلالة الحائرين من الشعب الإسرائيلى، ولرأيه هـذا رد فعل عنيف إذ نهض كثيرون للدفاع كان من أشهرهم موسى الأشقر التونسى سـنة 1533.

وفى سنة 1581 ترجم يديديا بن موسى الكتاب إلى الإيطالية.

وكذلك راج الكتاب بين اليهود القرائيين حتى أخـذ هـرونبن إليـاس المتـوفى سنة 1369 يحاكيه فى كتابه شجرة الحياة، ويتناول فيـه المشـاكل التـى تعـرض لهـا موسى، غير أن كتابه هذا لم يلق من الرواج شيئاً يذكر.

ومن الغريب فى الأمر أن رجال الصوفية مـن اليهـود الـذين كـانوا مـن ألـد خصوم موسى لتهكمه على كثير من تعاليمهم، أخـذوا علـى مـر الـزمن يدرسـون كتابه، وينقلون من النصوص ويدمجونها فى مصنفاتهم ويستعملونها فى مواعظهم، مثال ذلك إبراهيم أبو العافية سنة 1291 الذى اجتهـد فـى أن يوفـق بـين مبـادئ موسى وتعاليم الصوفيين.

كذلك يوسف بن جيقاطيليا المتوفى سنة 1300؛ فإنه اقتطـف منـه مقتطفـات شتى فى مدوناته ، وقلونيموس مؤلـف كتـاب خـادم موسـى(משרת משה) فإنـه أدمج فيه نصوصاً كثيرة من دلالة الحائرين، وصرح بأنه من أنصار فلسفته.

على أن بعض الصوفيين قد اقترفوا إثم التزوير ونحلـوا موسـى آراء ليتمكنـوا بوساطتها من نشر عقائدهم بين الجماهير، وقد نجحوا فى دسيستهم بعض النجـاح كما ذكرنا ذلك فيما مضى، وقد نبه شمطوب بن جاؤن المتوفى سـنة 1330 إلى أن موسى كان فى أخريات أيامه منصرفاً إلى علم التصوف[1]، مع أنـه مـن المعلـوم أن موسى كان فى جميع أطوار حياته بعيداً كل البعد عن التصوف[2].

(1) מגדול עוז יסודי התורה סוף פ״א

(2) וייס : דור דורו דורשיו ה׳ דף מ״ט

وبهذه المناسبة نشير إلى أن موسى كان إلى بغضه للتصوف يكره الشعر لأنه يرى أن أغلب الشعراء (يستبيحون لأنفسهم نظم السقيم من الكلام والفاسد من الخيال) [1] كما يرى أنه مضيعة للوقت[2].

وكان الفيلسوف اليهودى باروخ اسبينوزا المتوفى سنة 1677 قد تأثر كثيراً بدلالة الحائرين، ونقل فى مصنفاته منه كثيراً [3].

وكذلك تأثر سليمان بن يشوع- أشهر تلاميذ الفيلسوف عمنوئيل كانت (Immanuel kant) المتوفى سنة 1800، بهذا الكتاب حتى أضاف لنفسه اسم ميمون تيمناً بموسى، وقد وضع شرحاً بالعبرية للجزء الأول من دلالة الحائرين(גבעת המורה).

وقد كانت مصنفات موسى مندلسون (Moses mendelsohn) المتوفى سنة 1786 من أهم العوامل على نشر تعاليم دلالة الحائرين فى العصر الحديث لأن مندلسون يعد من أكبر قادة الفكر عند اليهود فى القرن الثامن عشر[4].

ولم تنقطع عناية الأندية العلمية بدلالة الحائرين فى الزمن الأخير كما يدل

---

(1) פאר הדור סימן ס״ד

(2) joel :spinozas th eologish - poligischer tractat auf seine quellen. Gepsruft. Breslau.1772 p.10.

(3) S.Rubin: Spinoza und maimanides. Wien. 1868.

(4) ولا يفوتنا فى هذه المناسبة أن نشير إلى الطبعة الحديثة لدلالة الحائرين من الترجمة العبرية التبونية التى يتولى العالم يهودا بن شموئيل نشرها منذ العام الماضى، وقد أخرج هذه الطبعة اعتماداً على نسخ مطبوعة من ناحية وعلى مراجعة نسخ مخطوطة عبرية من ناحية أخرى، وقد قابل الترجمة العبرية بالنص العربى الأصلى، وفى هامش الكتاب شرح مفصل جليل القدر يدل على إلمام عظيماً بآداب الفلسفة اليهودية والمسيحية، وقد ظهر من الكتاب الآن الجزء الأول فقط (راجع.
ספר מורה הנבוכים לרבינו משה בן מימון בהעתקת
ר׳ שמואל אבן תיבון בצרוף מבוא:ה... ועם פרוש מאת יהודה אבן שמואל
(ד״ר יהודה קופמן) חלק ראשון (א) הוצאה שב״ל . תל אביב . הרצה



على ذلك ترجمة هذا المصنف إلى لغات غربية مختلفة[1].

على أن أعظم خدمة للكتاب فى العهد الأخير هى التى قدمها سليمان مونك بإخراجه النص العربى الأصلى من أقدم نسخ موجودة فى المكاتب الأوروبية، وهو الأصل الذى أهمل لعدم عناية يهود الشرق بالفلسفة، ولعدم انتشار العربية بين يهود الغرب، وقد نبهه إلى ذلك ما رآه من أن دراسة دلالة الحائرين من الترجمة التبونية إنما هى دراسة ناقصة؛ لأن الترجمة ليست فى كل الأحوال واضحة، لذلك أخرج النص العربى مصحوباً بترجمة فرنسية، ووضع فى ذيل الصفحات المترجمة ملاحظات وحواشى عظيمة القيمة.

على أن هذا العمل الجليل قد انحصرت فائدته فى جمهرة القراء من الادباء اليهود وحدهم؛ لذلك بقى روضة أنفاً لم تطأها قدم رجال الطبقة المستنيرة من أبناء اللغة العربية.

ومما لا شك فيه أن صعوبات جمة منعت العالم مونك من طبع الكتاب بحروف عربية، منها ما علق فى الأذهان من أن موسى بن ميمون لم يرغب فى ان ينشر كتابه على غير أبناء الملة الإسرائيلية ، ومنها ما يوجد فيه من آيات كثيرة جداً من

---

(4) ظهرت ترجمة ألمانية لثلاثة من العلماء فى أوقات متفرقة فقد نشر ر.فيرستنتال (R.Fürstenthal) سنة 1839 بمدينة كروتوشين الجزء الأول ونشر شترن (E.vonstern) الجزء الثانى سنة 1864 بمدينة فينا ونشر شير (Dr.S.Scheyer) الجزء الثالث قبل ظهور الأول والثانى سنة 1338 بمدينة فرانكفورت، وفى العهد الاخير ظهرت ترجمة ألمانية جديدة لجميع الأجزاء وضعها أدولف ويس (A dolf wiess) ونشرها سنة 1923 بمدينة ليبسيج وصدرها بمقدمة مطولة.

وترجم فريد لندر(M.Friedländer) مع تصدير علمى عظيم القيمة الكتاب إلى الإنجليزية من سنة 1881- 1885 بمدينة لوندرا وترجمه كلين M.Klein إلى اللغة الجرية ونشرها سنة 1878-1890 وترجمه مارونى (David Jacob maroni) إلى الإيطالية الحديثة ونشره سنة 1870-1876.

التوراة وبقية أسفار الكتاب المقدس ونصوص من التلمود وسائر المصنفات اليهودية لم يترجمها المؤلف؛ لأن كتابه كان موجهاً إلى القراء من أبناء جلدته.

ثم يظهر أن كثرة تناول الأيدى للنص العربى فى القرون الوسطى من ناحية، وإهمال اليهود اللغة العربية من ناحية قد أدى إلى أن ظهر كثير من التحريف والتغيير فى مخطوطات هذا المصنف.

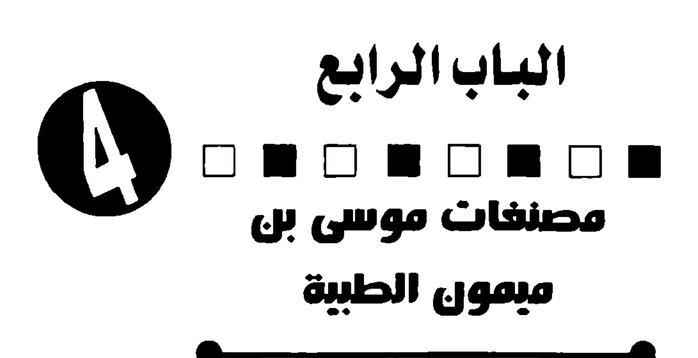
وكان من نتيجة جد سليمان فى ترجمة الكتاب، وجده فى وضع الحواشى أن ذهب بصره قبل أن يطبع الجزء الثالث منه، فأتم نشره وهو كفيف البصر سنة 1866 وتوفى راضياً مرضياً بعد ظهور الكتاب الكامل بعام واحد[1].

■ ■ ■

(1) Gratz: Geschichte der juden Bd. XI. P. 547. وراجع مقالة בן ציון הלפר في مجلة התקופה جـ 24 ص 288 . Jewish Encyclobedia IX P. 110

Hirschfeld. H: Kritische bemerkungen zu munks ausgabe des Dalalat AL Hairin. In monatschrift für geschichte und wissenschaft des judentums. 1895.





الباب الرابع

مصنفات موسى بن ميمون الطبية

الباب الرابع
مصنفات موسى بن ميمون الطبية

موسى بن ميمون يدرس الطب فى الأندلس والمغرب على علماء من المسلمين- لماذا عنى حكماء العرب بموسى بن ميمون- فصول القرطبى أو فصول موسى- المختصر لكتب جالينوس- مقالته فى السموم والتحرز من الأدوية القتالة- مقالته فى تدبير الصحة- مقالته فى البواسير- مقالته فى الربو- مقالته فى شرح فصول أبقراط- مقالته فى الجماع- مقالته فى شرح العقار- مقالته فى بيان الأعراض- كتاب الطب القديم المنسوب لموسى بن ميمون- المقالات الطبية المنحولة المنسوبة إليه- قيمة آرائه فى الطب العربى- رواج مدوناته الطبية بين المسلمين- واليهود والمسيحيين- انتشارها فى الأوساط العلمية بأوروبا ولفتها الأنظار إلى أدب الطب العربى عامة- وضوح عقلية موسى الطبية فى مصنفاته التشريعية والفلسفية أيضاً.

بدأ موسى بن ميمون بدراسة الطب فى الأندلس، واستمر يدرسه كذلك فى المغرب الأقصى؛ فكان على اتصال دائم بالأطباء كما يتضح ذلك من مقالة فى الربو الذى ذكر فيه مناقشته لطبيبين عند على بن يوسف أمير المغرب.

وإذا أستثنينا ما دونه موسى فى التشريع اليهودى وبحثه فى شئون المجتمع الإسرائيلى رأينا أن ما ألفه فى الطب يعد بحق من الموضوعات العربية العامة لأنه كان يعتمد فيه على المراجع العربية الإسلامية قبل كل شئ؛ ولذلك تعد مصنفاته الطبية جزءاً متمماً للأدب الطبى العربى فى القرن الثانى عشر ب.م ومما لا شك



فيه أن عناية القفطى ، وابن أبى أصيبعة، وابن العبرى بموسى إنما ترجع إلى عنايتهم بالعلماء والأطباء عند العرب عامة.

وعدة مصنفاته الطبية عشرة، بين مقالة ورسالة، دونت جميعها بالعربية بمصر فى أزمنة متفرقة بين سنة 1167-1200 ب.م ونقل أغلبها إلى العبرية وبعضها إلى اللاتينية.

وأهما ما وصل إلينا منها (فصول القرطبى) أو (فصول موسى) وهى أكبر رسائله الطبية حجماً وشهرة وقد ألفها بين سنة 1187-1190، وتشتمل على 1500 قانون استخلصت من مصنفات جالينوس وغيره من أطباء الإغريق وعليها اثنان وأربعون تعليقاً ونقداً تحليلياً تبدأ كل منها كالآتى: قال موسى:

وقد ورد فى هذه الرسالة ذكر لثلاثة من أطباء المسلمين، هم ابن زهر الذى ورد اسمه 26 مرة والتميمى الذى ورد اسمه20 مرة، وابن رضوان الذى ورد ذكره ثلاث مرات وكان من أطباء مصر فى القرن الحادى عشر للميلاد.

والكتاب يقع فى خمسة وعشرين فصلاً: يبحث فى التشريح ووظائف المخلوقات الحية والأمراض الباطنية وعلامات الداء وتشخيصه، وأسبابه وعلاجه، ويبحث فى الحميات، ويوضح طرق تمرين الطبيب على معالجتها، ويبين المسهلات والمقيآت، ويتعرض لأمراض النساء وتدبير الصحة والرياضة والاستحمام والصيدلة ؛ كما يناقش فى النهاية جالينوس فيما ورد عنه من التناقض فى آرائه مناقشة دقيقة؛ إلا أنه لا تخلو من أدب جم وإعجاب به، وهذا الجزء من الرسالة هو من أهم ما ورد فى أدب الطب العربى، وقد أصبح الكتاب فى مجموعة من المراجع التى يعتمد عليها الأطباء منذ القرن الثانى عشر.

وتوجد منه نسخة خطية ليوسف بن عبد الله ابن أخت موسى وتلميذه المحبوب، ويرجع تدوينها إلى سنة 1205 أى بعد مدة وجيزة من وفاة المؤلف، وقد

ذكر يوسف أن خاله لم يراجع فقرات الكتاب الأخيرة؛ لأن المنية عاجلته.

وكان من شدة الاهتمام بهذا الكتاب أن نقله شرحياً بن اسحق في سنة 1277 إلى العبرية، وترجمه ترجمة ثانية العالم ناثان همآتى(מאמר הטחורים) من مدينة روما سنة 1279، ثم ظهرت له فى القرن الثالث عشر أيضاً ترجمة لاتينية لمترجم مجهول، وقد بلغ من العناية به أن طبع جملة طبعات[1].

ويذكر علماء العرب لموسى (كتاب المختصر) لكتب جالينوس أحد علماء الإغريق الذين عاشوا فى القرن الثانى ب.م أشهر أطباء العالم القديم.

وقد اشترك تلميذه يوسف بن عقنين معه فى وضع هذا المختصر[2]، ونعتقد أن مختصر جالينوس كان السبب المباشر فى إخراج فصول القرطبى لأنه كان يدرس لنفسه بادئ ذى بدء تعاليم جالينوس الطبية، ولما وجد أن كثيراً منها يحتاج إلى توضيح أو إنتقاد أخذ ينشئ هذه الفصول.

أما فيما يتعلق بهذا المختصر فيقول القفطى: (وصنف موسى مختصراً لواحد وعشرين كتاباً من كتب جالينوس بزيادة جمة على ستة عشر، فجاء فى غاية الاختصار وعدم الفائدة لم يفعل فيها شيئاً[3]).

ويقول عبد اللطيف البغدادى فى هذا المختصر: وعمل كتاباً فى الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس ومن خمسة كتب أخرى، وأراد أن لا يغير حرفاً إلا أن يكون واو العطف أو فاء وصل، وإنما ينقل فصولاً يختارها[4]. وكذلك يذكر ابن

---

(1) فى بولونيا بإيطاليا سنة 1489، وفى البندقية بإيطاليا أيضاً سنة 1497، وسنة 1500، وفى بال بسويسرا سنة 1579..

(2) M.steinschneider: die arabische Lit der juden .p.229..

(3) تاريخ الحكماء ص 319.

(4) الرحلة المصرية لعبد اللطيف البغدادى ص 9.



أبى أصيبعة هذا الاختصار دون أن يبدى رأيه فى هذا العمل[1].

ولم يصل إلينا من هذه الرسالة نسخة واحدة كاملة بالعربية، وقد ترجمت إلى العبرية[2].

وكذلك أنشأ للوزير القاضى الفاضل مقالة طبية باسم السموم والتحرز من الأدوية القتالة فى سنة 1198 أى فى أخريات أيام موسى، لذلك عرفت بالمقالة الفاضلية.

وإذا كان موسى فى فصول القرطبى يعتمد على نظريات جالينوس قبل كل شيء فإنه فى مقالته الفاضلية يبرز تجاربه الخاصة، ومنه يقف الباحث على أرائه الشخصية فى علم الطب.

وهى مع كونها موجهة إلى القاضى الفاضل، ليست من الرسائل الموضوعة للجماهير لأن كل ما فيها من اصطلاحات وبحث فى المشاكل الطبية يدل على أنه وضعها للأطباء وحدهم.

وتشتمل المقالة على مقدمة وفصلين كبيرين، اما المقدمة فيمدح فيها القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى، ويذكر فضله فى استحضار عقاقير طبية من بلاد نائية وزعها على المرضى، ثم يذكر أنه ألح عليه فى وضع رسالة عن السموم وكيفية معالجة عض الحيوانات ولذعات الحشرات السامة.

ويصف فى الفصل الأول العقاقير والأدوية التى يعالج بها المصاب بالعض أو اللسع كما يبحث فى الباب الثانىعن السموم المختلفة وهو يعتمد فى كثير منها على ابن زهر الأندلسى، وقد ترجم موسى بن تبون هذه المقالة إلى العبرية ونقلها

---

(1) عيون الأنباء جـ2 ص 205.

M.steinschneider: die übersetzungen des Mittelaters.p 762. (2)

العالم المسيحى أرمنجو بلاسيوس (Armengaud Blasius) من مدينة مونبيليه إلى اللغة اللاتينية، وكانت هذه الترجمة هى التى اقتطف منها الأطباء الإفرنج مقتطفات شتى منذ القرن الثالث عشر[1].

أما مقالته فى تدبير الصحة فقد وضعها الملك الأفضل على بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب الذى تولى عرش مصر من سنة 1198 -1200 تلبية لأمر ذلك الملك لأنه كان كثير الأسقام، عصبى المزاج منقبض النفس.

والمقالة من أهم ما دبجه يراع موسى فى الطب، ويعتقد العالم شتينشنيدر أن أحد الناسخين أطلق عليها اسم الأفضلية تشبيهاً لها بالمقالة الفاضلية .

وقد ترجمها موسى بن تبون إلى العبرية فى سنة 1244 ، وترجمها إلى اللاتينية عالم نجهل اسمه، وهناك ترجمة أخرى للعالم (jean de capoue) على أن الترجمة التى نالت الرواج العظيم هى المنسوبة للمترجم المجهول، وقد نشر العالم كرونر (H.kroner) سنة 1924 النص العربى الأصلى اعتماداً على مخطوط وجده بمكتبة اكسفورد كما وضع لها ترجمة ألمانية[2].

وقد ذكر فى مبدأ هذه المقالة أنه يقصد (شفاء مولانا من أمراض جعل الله الأسقام مجانبة لمقره العالى، والصحة والسلامة مصاحبتين له دائماً نظراً لأن مولانا يشكو من يبس الطبيعة وتحجرها فى أكثر الأوقات من تفكير واستيحاش وتوقع موت، وأنه كثير التخمة...)

---

(1) وقد نشر ستينشنيدر هذه المقالة باللغة الألمانية Gifte und ihre heilung von Moses Maimonides in Archiv für phil.Anathomie.vol.57.1873p.62-109 وقد جاء فيها المترجم ببحث طريف عن تأثير أسرة ابن زهر فى البيئات الطبية العلمية بالأندلس، وترجمها ربينوتيش إلى الفرنسية .D.J.Rabinovicz des poisons.Paris.1865

(2) Janus: Archives internationeles pour l'histoiredela Medicine et la geographie medical. Tome. XXVIII. 1924 .



أما المرض الذى أصاب الملك الأفضل فكان نتيجة إفراطه فى اللهو والانغماس فى الشهوات حتى أدى إلى (إختلال أحوال الأفضل، وسوء تدبيره وقبيح سيرته فانحرف عنه عمه الملك العادل ونهاه فلم ينته... وكان قد أقبل الأفضل بدمشق على اللعب ليله ونهاره وتظاهر بلذاته، وفوض الأمور إلى وزيره ثم ترك اللعب من غير سبب وتاب وأزال المنكرات وأراق الخمور، وأقبل على العبادة ولبس الخشن من الثياب وشرع فى نسخ مصحفه بخطه، واتخذ لنفسه مسجداً يخلو فيه لعبادة ربه، وواظب على الصيام، وجالس الفقراء، وبالغ فى التقشف حتى يصوم النهار ويقوم الليل ...)[1].

وهى فى أربعة فصول: الفصل الأول فى تدبير الصحة، والفصل الثانى فى تدبير المرضى حيث لا يوجد طبيب أو حيث يكون طبيب مقصر لا يوثق بعلمه، والفصل الثالث فى تدبير صحة الملك الأفضل بحسب الأعراض التى كان يشكو منها، والفصل الرابع يشتمل على نصائح تجرى مجرى الوصايا النافعة على العموم والخصوص للأصحاء والمرضى فى كل زمان ومكان؛ وقد اقتطفنا من هذه المقالة نبذة تدل على أن الطبيب فى نظره ليست مهمته وصف الأدوية والعقاقير للمرضى فحسب؛ بل إن مهمته المثلى هى علاج الحالات النفسية حيث يقول بهذا الصدد ما يأتى: ومعلوم لدى مولانا أدام الله أيامه أن الانفعالات النفسية لها تأثير عظيم فى الجسم بيّن ظاهر للكل؛ فإن الإنسان القوى البنية الجهير الصوت الناضر الوجه إذا فاجأه خبر يحزنه حزناً عظيماً تغير لونه وذهبت نضارة وجهه، وانحنت قامته، وانخفض صوته ولو رام رفعه بجهد لما قدر وضعفت قوته، وانخفض نبضه، وغارت عيناه، وبرد سطحه وقلت شهوته، وعلة هذا التأثر غور الحرارة الغريزية والدم

(1) (راجع كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزى طبع الأستاذ محمد مصطفى زيادة بمصر سنة 1934 جـ1 القسم الأول ص 118- 123).

داخل البدن، وبالعكس فإن الشخص الضعيف الجسم، الحائل اللون الضعيف الصوت إذا اتصل به أمر يسره سروراً عظيماً قوى جسمه وارتفع صوته، وأنار وجهه، وأسرعت حركاته،وارتفع نبضه، وسخن سطح جسمه،وظهر الفرح والسرور عليه ظهوراص لا يستطيع أن يكتمه، وسبب هذا هو حركة الحرارة الغريزية والدم نحو ظاهر البدن، وكذلك حالات المنهزم والظافر بينة؛ إذ يكاد المنهزم لا يبصر قلقة الروح الباصر وتبدده. أما الظافر فإنه يزيد نور بصره زيادة عظيمة حتى يخيل إليه النور قد زاد ونما، وهذا المعنى واضح لا يحتاج إلى دليل؛ لهذا كان على الأطباء واجب هو العناية بالحركات النفسانية وتفقدها فى حالتى الصحة والمرض قبل كل شيء رغبة فى أن يكون كل مريض وكل صحيح مسروراً منبسط النفس بعيداً عن الانفعالات الموجبة للانقباض، وبهذا تدوم الصحة للجميع... على أن من يغلب عليه الهم والتفكير الطويل والاستيحاش لا يمكن الطبيب الماهر من حيث هو طبيب فقط أن يعالجه علاجاً ناجعاً، وإنما يعالجه من له إلمام بالفلسفة العلمية والمواعظ والآداب الشرعية، فإن الفلاسفة كما وضعوا كتباً فى العلوم وضعوا كتباً فى إصلاح الأخلاق وتأديب النفس وطريق اكتسابها الفضائل حتى لا يصدر عنها إلا أفعال الخير، ولذلك لا نجد الانفعال شديداً جداً إلا عند أشخاص لا علم لهم بالأخلاق الفلسفية أو الآداب والمواعظ الشرعية كالصبيان والنساء والأغمار من الرجال، فإنهم لرخاوة أنفسهم يهلعون ويجزعون إذا مسهم الضر ونزلت بهم آفة من آفات الدنيا، وربما عظم المصاب عليهم فيموت الشخص منهم لقلة أدب نفسه وكذلك من نال منهم خيراً عظيماً يزداد عجبه، ويعظم ضحكه، وتشتد رعونته حتى لقد يموت بعضهم من شدة الفرح، وعلة هذا كله ضعف النفس وجهلها بحقائق الأمور. أما الأقوام الذين راضوا أنفسهم على الأخلاق العظيمة أو الآداب والمواعظ الشرعية فإنهم يكتسبون الشجاعة حتى لا تتأثر معها

نفوسهم ولا تنفعل إلا يسيراً بقدر ما ينبغى، وكلما كان الشخص أكثر رياضة لنفسه كان أقل انفعالاً فى جميع الأحيان أعنى فى حالتى النعمة والنقمة؛ حتى أنه إذا نال خيراً عظيماً من خيرات الدنيا، وهى التى يسميها الفلاسفة الخيرات المظنونة لا تعظم عنده ولا تفسد نفسه ولا يبطر، وكذلك إذا ناله شر عظيم من شرور الدنيا وهى التى يسميها الفلاسفة الشرور المظنونة لا يهلع ولا يجزع بل يصبر صبراً جميلاً، وإنما يتهيأ هذا للإنسان فى نفسه باعتبار حقائق الأمور ومعرفة طبيعة الوجود لأن أعظم خيرات الدنيا ولو دامت مع الإنسان عمره كله أمر حقير جداً لأنها شيء منقطع عن الإنسان بموته كسائر أنواع الحيوان وكذلك أعظم شرور الدنيا إذا قيست بالموت الذى لابد منه تكون دونه بلا شك، فلذلك يقل التأثر لذلك الشر إذ هو دون الشيء الذى لابد منه، وبالحقيقة سمّت الفلاسفة خيرات الدنيا وشرورها خيرات مظنونة لأن ما يظن أنه خيراً يكون شراً بالحقيقة أحياناً وما يظن أنه من شرورها يكون خيراً بالحقيقة أحياناً أخرى، وكم نال الإنسان مالاً عديداً أو ملكاً عظيماً فكان ذلك سبباً فى اعتلال بدنه، وفساد نفسه، وتقصير عمره، وإبعاده عن الله تعالى، وكان مآله بذلك الشقاوة الأبدية، وكم من مال سلبه الإنسان أو ملك انتزع منه فكان ذلك سبباً فى صلاح بدنه، وتجميل نفسه بالفضائل الخلقية، وإطالة عمره وتقريبه من بارئه بإقباله على عبادته وكان مآله بذلك للسعادة الأبدية.

قد ينعم الله بالبلوى وإن عظمت ويبتلى الله بعض القوم بالنعم

وإنما نقول بطول العمر أو قصره على رأى الأطباء والفلاسفة وبعض أهل الشرائع المتقدمة قبل الاسلام، وبالجملة إن ما يظنه الجمهور سعادة قد يكون شقاوة بالحقيقة، وليس بالغرض من هذه المقالة تتبين حقيقة هذه الأمور وشرحها وتعليم طرقها، إذ ألف العلماء فى ذلك كثيراً فى زمان وعند كل أمة حكيمة تنظر فى

العلوم، وإنما أشرنا بهذه الإشارة رغبة فى تدريب النفس على قلة الانفعال بالنظر فى تلك الكتب الخلقية والآداب الشرعية ، والمواعظ والحكم التى صدرت عن العقلاء حتى تقوى النفس وترى الحق حقاً، والباطل باطلاً، فتقل الانفعالات، وتذهب الهموم، ويبعد عن النفس الوحشة والانقباض وتنبسط طيبة عند أى حالة يكون الإنسان عليها، وهذا اعتبار نافع جداً تقل معه الأفكار الرديئة والهموم والغموم، وربما تتلاشى إذا جعل الإنسان نصب عينيه، وذلك لأن كل ما يفكر الإنسان فيه ويحدث الهم والغم والحزن لا يخلو من أحد أمرين:

إما أن يكون فى أمر قد انقضى من تلف مال كان عنده أو موت من كان يعز، وإما أن يكون فى أمور يتوقعها ويخاف حلولها كتوقع نكبة من النكبات.

ومعلوم بالنظر العقلى أن التفكير فيما انقضى وتم لا يفيد شيئاً بوجه، وأن الحزن على أمور قد فاتت من فعل ناقص التصور. وأما أعمال الفكر فيما يتوقع أن يحل فى المستقبل فينبغى تركه أيضاً، وذلك لأن كل ما يتوقعه الإنسان من قبيل الممكن قد يقع وقد لا يقع؛ فكما يكتئب ويغتم كذلك ينبغى أن تنبسط نفسه بالترجى والأمل لعل ما يحصل يكون ضد ما يتوقعه... [1].

وله مقالة فى البواسير وضعها (لشاب من أهل الفضل والنباهة وشرف البيت وجلالة القدر كان يعنيه أمره بسبب إصابته بها) وهى فى سبعة أبواب بحث فيها فى الهضم والأغذية التى يجب أن تجتنب أو التى تقدم للمصاب بهذا المرض، وفى أدوية هذا الداء، وفى آراء للطبيب الفارسى الرازى، وللفيلسوف ابن سينا، والطبيب الأندلسى ابن وافد، وقد ترجمت إلى العبرية دون أن نعرف مترجمها وعرفت باسم (מאמר הטחורים) ولها ترجمة لا تينية لا ندرى أنقلت من النص العربى

(1) راجع مجلة JANUS المذكورة من ص 66-70.



الأصلى أم من العبرى، ولها كذلك ترجمة ألمانية وضعها هـز كرونر طبعها مع النص العبرى الأصلى(1).

وله كذلك مقالة وضعت فى الربو وضعت لمريض نبيل شكا من آلام شـديدة فـى رأسـه حتـى لم يتحمـل عمامتـه وكـان مصـاباً بضـيق التـنفس وقـد عـاش بالإسكندرية، وقد بحث فيها الأسباب التى تـؤدى لظهـور هـذا الـداء، وأشـار إلى الأجواء الملائمة للمصابين به، ونصح للمريض بالحضور إلى مصر لأن جوها يلائم فى أحوال كثيرة حالة المصابين بهذا المرض، ثم أشار فيها إلى الأطباء بأن يعنوا بهذا المرض عناية خاصة وذكر لهم ما حدث لبعض أطباء المغرب الذين عالجوا على بـن يوسف وكان ضحية جهلهم، وقد ترجمها العالم الفرنسى أرمنجو (Armengaud) Blasius إلى اللاتينية حوالى سنة1302 (2) وترجمها رجل مجهول بعد وفاة المؤلـف بمدة وجيزة فى سنة 1211 من الـنص العربـى، كمـا أن لهـا ترجمـة عبريـة أخـرى وضعها من النص اللاتينى العالم شموئيـل بنبنيسـتى، وهنـاك ترجمـة عبريـة أخـرى وضعها العالم يوشع بن شاطبى ، وكان العالمان المذكوران مـن أدبـاء الأنـدلس فـى القرن الرابع عشر، وله مقالة فى شرح فصول أبقراط.

أما أبقراط الإغريقى فيحسب عند العرب شيخ الأطباء، وقد ولد فـى جزيـرة كيوس فى القرن الخامس ق.م ونقل كتابه فصول أبقـراط العربيـة العـالم السـريانى إسحق بن حنين الذى توفى سنة 877ب.م وكان موسى بن ميمون يسترشد كـثيراً

---

(1)H. Kroner : Die Haemorrhoiden in der medizen des XII فى مجلة janus und XIII jahrhunderts. جـ 16 سنة 1911 ص 441- 456 وص 645-718

(2)M. steinschneider Die europaischen Ubersetzungen aus dem arabischen sitzungsbuchen situngsbuch d. kais. Der wiss.in wien. VOI. 151 wien. 1905 .p. 33.

بفصول أبقراط فى أثناء العلاج العملى. فمن هنا وضع هوامشه وتعليقاته على فصول أبقراط كما فعل بفصول جالينوس.

وقد ترجم شموئيل بن تبون شرح فصول أبقراط إلى العبرية كما أن هناك ترجمة أخرى لهذه المقالة لمترجم مجهول، وقد نشر ستينشنيدر النص العربى الأصلى مع ترجمة ألمانية[1] . وله مقالة فى الجماع وضعها لسلطان حماة الملك المظفر تقى الدين أبى سعيد عمرو بن نور الدين الذى حكمها من سنة 1179- 1192.

وقد قسم المؤلف مقالته إلى تسعة عشر فصلاً صغيراً بحث فيها أحوال المخالطة الجنسية والأدوية والأغذية النافعة فى ذلك، والأسباب التى تضعف شهوتها وأضداد ذلك من الأعراض النفسانية.

وقد جاء فيها بكثير من نظريات ابن سينا وابن زهر، وترجم العالم زرحيا (זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל) هذه المقالة إلى العبرية ونشر كرونر (H.kroner) المقالة بالنص العربى مع ترجمة ألمانية [2]. وله مقالة شرح العقار ذكرها ابن أبى أصيبعة [3] ولم يذكرها غيره من علماء العرب حتى كان يشك فى صحتها إلى أن ظهرت نسخة واحدة لهذه المقالة فى إستانبول [4] ،وهذه النسخة بخط الطبيب ابن البيطار المولود بمدينة مالقة بالأندلس فى أواخر القرن الثانى عشر الذى جال فى بلاد المغرب ومصر والشام إلى أن استوطن بمدينة دمشق وتوفى بها سنة 1248، وقد عنون ابن

---

(1)M. steinschneider: Die vorrede des maimobides zu seinem commentar uber die Ophorismen des hyppocrates Zeitschr d. D.M.G. VOL. 48, 1844 P 218- 234.

(2) مجلة .janus سنة 1916 ص 204-247 .

(3) عيون الأنباء جـ2 ص 117.

(4) ويرجع الفضل فى إظهار هذه المقالة إلى العالم رتر(Ritter) الذى أرسلها إلى العلامة ماكس مايرهوف بالقاهرة فبدأ يترجمها إلى الفرنسية وإلى الآن لم تظهر طبعتها.



البيطار المقالة بما يأتى: كتاب شرح العقار تأليف الرئيس أبى عمران موسى بن عبد الله الإسرائيلى المغربى.

أما الغلطة التى اقترفها ابن البيطار فى نسب موسى إلى عبد الله كما فعل غيره من العلماء العرب فلا تؤدى مطلقاً إلى الشك فى أنه شخص آخر غير موسى ابن ميمون.

وقد ذكر موسى بين مصادره ابن جلجل وأحمد بن محمد الغافقى، وأبا المطرف عبد الرحمن بن وافد اللخمى وابن سمجون، وهم جميعاً من العلماء المسلمين بالأندلس فى القرن العاشر والحادى عشر للميلاد كما ذكر عالماً يهودياً من الأندلس أيضاً هو: مروان بن جناح الذى عاش فى القرن الحادى عشر.

وقد جمع فيها موسى أسماء العقار من مؤلفات عربية شتى كما أدمج فيها أسماء عقاقير كانت متداولة على ألسنة الناس فى الأندلس والمغرب ومصر والشام، ويعتقد العالم مايرهوف أنها من المقالات التى دونها فى أخريات أيامه[1].

وآخر ما صنفه موسى بن ميمون فى الطب هو مقالة بيان الأعراض وقد دونت حوالى سنة 1200 ب.م. أى قبل أن يطرد الملكُ العادل سيف الدين الملكَ الأفضل من الديار المصرية بزمن قصير ويغتصب العرش لنفسه ولذريته.

ومن الغريب فى الأمر أن يدعى الملك الذى وجهت إليه المقالة ملك الرقة وقد امتنع شتينشنيدر[2] من أن يبدى رأيه فى نسبته (ملك الرّقة) أما كرونر فيرجع

---

(1)Max Meyerhof: Sur un ouvrage Medical Inconu de Maimonide.Extrait des Memories de l'Institut Francais.1934.p.1-7M.

Meyerhof; Sur un Glossaire ~~Matiere Medicale Arabe~~.Extrait du Bulletin d'Institut d'Egypt.Tome. XVII.1935.P.229-235.

(2) M.Steinschneider; Heb.Ubers. des Mittelaters. P.744.

أن المقصود بملك الرقة هو الملك الأفضل[1] وقد وافق الدكتور مايرهوف على هذا الرأى، ويعتقد أن الملك الأفضل الذى كان فى ذلك الحين مريضاً قد نهكته الأسقام المضنية ربما انتقل فى ذلك الحين من العاصمة إلى الرقة بصعيد مصر[2]، لذلك سماه صاحب المقالة بهذه التسمية، ونحن لا نميل إلى الترجيح كما فعل العالمان المذكوران، ونترك الباب مفتوحاً على مصراعيه حتى تنجلى الحقيقة فى هذه التسمية الغريبة، إذ من المحتمل أن يكون المقصود أحد الأمراء فى العراق أو الديار الشامية التى فيها بعض مدن عرفت بهذا الاسم[3] كما يكون من المحتمل كذلك أن تسميته بملك الرقة غير مقصود منها مكان فى مصر أو الشام، بل قصد منها إلى وصف الأفضل بأنه ملك الرقة واللطف.

ويتضح من هذه المقالة أن الأطباء قد وضعوا تقريراً عن حالة الملك الصحية

---

(1) مجلة Janus XXXII 1928 P.16.

(2) فى مديرية الجيزة بلدتان باسم الرقة وهما الرقة الغربية والرقة الشرقية، راجع كشف أسماء المديريات والمدن للحكومة المصرية مصلحة المساحة المصرية طبع سنة 1925 ص111و113.

(3) يذكر ياقوت أن الرقة على الفرات وقال إن بينها وبين حران ثلاثة أيام، وهى معدودة فى بلاد الجزيرة لأنها من جانب الفرات الشرقى، ويقال لها الرقة البيضاء.. والرقة الوسطى طولها ثلاث وسبعون درجة.. وكان بالجانب الغربى من الفرات مدينة أخرى تعرف برقة واسط وأسفل من الرقة بفرسخ توجد الرقة السوداء.. والرقة أيضاً مدينة من نواحى قوهستان.. والرقة البستان المقابل للتاج من دار الخلافة ببغداد وهى بالجانب الغربى.

(معجم البلدان لياقوت الحموى طبع Wüstenfeld بمدينة ليبسيك سنة1866 جـ2 ص802-804)

ويذكر التلمود مدينة الرقة على الفرات فى بلاد الجزيرة (ב״מצה 32 b) والرقة الوسطى التى وجدت قرب مدينة سورا العراقية (מגלה 5 b، 6 a) وغيرها بفلسطين (סכה 26 a) وقد ورد للرقة الفلسطينية ذكر فى الكتاب المقدس أيضاً (سفر يوشع فصل 19 آية35). ويقول المقريزى إن مدينة الرقة بين بحر القلزم وجبل الطور كان بها عندما خرج موسى عليه السلام ببنى إسرائيل من مصر قوم من لخم آل فرعون يعبدون البقر.. وآثار هذه المدينة باقية إلى اليوم فيما بقى من مدينة فاران. والقلزم ومدين وأيلة تمر بها الأعراب. (كتاب الخطط المقريزية جـ1 ص367).

وصفوا فيه الأعراض والأوجاع التى أصابته، ولم يرق هذا التقرير فى عينه بسبب عدم اتفاق هؤلاء الأطباء على طرق المعالجة، لذلك أوفد رسولاً إلى موسى ابن ميمون بمصر الفسطاط – وكان فى ذلك الحين قد شاخ ولا يستطيع الخروج من منزله – يطلب منه مراجعة التقرير والتعليق عليه بما يراه.

ويظهر أن الذى وصل إلى موسى بن ميمون لم يكن تقريراً واحداً، بل كان جملة تقارير عرضت عليه وبحثها بحثاً وافياً ثم أرفق بها رده الذى يقول فى بدايته ما يأتى: ورد على المملوك الأصغر الكتاب المتضمن تفصيل تلك الأعراض التى عرضت لمولانا خلد الله أيامه، وتبين أسباب تلك الأعراض وأزمنة حدوثها، والإخبار بكل جزئية يفتقر الطبيب للسؤال عنها لكل عرض منها، وسطر فيه ما أشار الأطباء بعمله مما اتفقوا عليه أو اختلفوا فيه، وعلم المملوك الأصغر علماً يقيناً أن ذلك الكتاب عن إملاء مولانا بلاشك، والمملوك يقسم بالله تعالى أن فضلاء أطباء عصرنا يقصرون عن معرفة تلك الشكوى، فكيف يعبرون عنها وينظمونها ذلك النظام، ولذلك رأى المملوك الأصغر أن يكون جوابه للملك الرقة أدام الله ظله كلام طبيب لطبيب لا كلام طبيب لمن ليس هو من أهل الصناعة، إذ قد تبين للمملوك كمال مولانا فى معرفة تلك الأعراض وأسبابها، وقد علم المملوك تلك الأعراض المستقرة الآن، وهى التى يرام دفعها وقد ذكر مولانا للمملوك الأصغر ما أشار به كل طبيب وأمره بأن يذكر ما عنده فى أقوالهم.. أما قول من قال من الأطباء.. إلخ[1].. ثم ينتقل للبحث فى التقارير، فتارة يميل إلى قول فئة من الأطباء، وتارة يميل إلى رأى فئة أخرى وتارة يخرج على جميع ما ورد من الآراء دون أن يتعرض لكرامة أحد، وبعد أن يتناول التقارير بالبحث فى تسعة عشر فصلاً صغيراً يعرض على الملك نصائحه وإرشاداته الخاصة فيما يجب أن يأكل أو يشرب فى

---

(1) Janus XXXII 1928 P.33.

الصيف أو فى الشتاء حتى يسترد قوته ونشاطه الطبيعى، إلى أن يقول فى نهاية المقالة ما يأتى: لقد كان أعظم آمال المملوك الأصغر أن يباشر خدمة مولانا بجسمه وكلامه لا بقرطاسه وقلمه، لكن سوء مزاجه الأصلى وضعف بنيته الطبيعية حجبت بينه وبين لذات كثيرة، ولا أقول لذات بل أقول خيرات أعظمها وأسناها مباشرة خدمة مولانا، فالله المشكور على كل الحالات، والحمد لله دائماً على كل حال مهما تقلبت الأحوال، ولا ينتقد مولانا على مملوكه الأصغر ما ذكره فى مقالته هذه من استعمال الشراب والأغانى التى يكره الشرع كليهما، إن المملوك لم يأمر بأن يفعل ذلك وإنما ذكّر بما تقتضيه صناعته، وقد علم المشترعون كما علم الأطباء أن الخمر فيها منافع للناس، ويلزم الطبيب من حيث هو طبيب أن يخبر بالأمر النافع سواء أكان ذلك حراماً أم حلالاً، والمريض مخير أن يفعل أو لا يفعل. وإن سكت الطبيب عن وصف كل ما ينفع حراماً كان أو حلالاً فقد غشَّ ولم يبذل النصيحة، وقد علم أن الشرع يأمر بما ينفع وينهى عما يضر، والطبيب يخبر بما ينفع الجسم وينبه على ما يضره فى هذه الدار، والفرق بين الأوامر الشرعية والمشورات الطبية أن الشرع يأمر بامتثال ما ينفع فى الأجل ويجبر عليه، وينهى عما يضر فى الأجل ويعاقب عليه، والطب يشير بما ينفع ويحذر مما يضر ولا يجبر على هذا ولا يعاقب على ذلك؛ بل يعرض الأمر على المريض على جهة المشورة والمريض المخير، والعلة فى ذلك بينة لأن ضرر ما يضر من جهة الطب ونفع ما ينفع لا يحتاج لجبر ولا عقاب، وتلك الأوامر والنواهى الشرعية لا يتبين فى هذه الدار ضررها ولا نفعها، بل ربما يخيل إلى الجاهل أن كل ما قيل إنه يضر لا يضر، وكل ما قيل إنه ينفع لا ينفع. أما الشريعة فتحثّ على فعل الخيرات، وتعاقب على الشرور؛ كل ذلك إحساناً إلينا ورفقاً بنا لجهلنا، ورحمة لنا لضعف إدراكنا؛ فهذا قدر ما رأى المملوك أن يقدمه بين يدى ملك الرقة خلد الله أيامه، ورأى مولانا

الأعلى والسلام، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية[1].

وقد ترجمت هذه المقالة بعد وفاة موسى بمدة وجيزة إلى العبرية، وهناك ترجمة لاتينية أخرى من سنة 1514[2].

وقد عُثِرَ أخيراً فى أحد الأديرة القبطية على مخطوط باسم (كتاب الطب القديم) ألفه طبيب يهودى اسمه موسى بن عبد الله القرطبى الإسرائيلى، وطبعه الأديب عوض واصف سنة 1908.

أما هذا اليهودى (موسى بن عبد الله) فهو موسى بن ميمون الذى سمى فى مقالات عربية كثيرة بهذه التسمية، كما شرحنا ذلك فيما مضى.

وليس أمامنا فى هذا الكتاب رسالة جديدة لموسى بن ميمون، بل كل ما ورد فيه إنما هو مجموعة منقحة مما ورد فى أغلب المقالات الطبية المذكورة تصرف فيها طبيب أو وراهب مجهول كان له إلمام كاف بنتاج موسى الطبى، ويظهر أن هذه المقالات جُمعت فى أحد العصور القريبة من وفاة المؤلف لأنه لم يكن من الميسور لعالم غير يهودى أن يقف على مدوّنات موسى فى الطب فى القرون المتأخرة.

على أن الجامع لم يتصرف فيما وصل إليه من مقالات موسى فحسب؛ بل أدمج فيما جمعه نظريات كثيرة لحكماء آخرين من أطباء المسلمين والإغريق حتى يسوّغ لنفسه استعمال تسمية كتاب الطب القديم لأن ما ورد فيه يشتمل على خلاصة وافية مع معلومات الطبيب فى العصور القديمة والقرون الوسطى.

أما وجود هذه المجموعة فى أحد الأديرة القبطية فيدل على أن الرهبان

---

(1) Janus XXXII P.53-54..

(2) M.Steinschneider; Die. Heb.Ubersetzungen. des Mittelaters. P.772-774.

M.Steinschneider; Die arabische Lit.der.Neubauer مقالة فى بيان بعض الأعراض والجواب عنها Neubauer; Catalog.N.1270

والقسس كانوا يضيفون إلى جانب نشر الدين والموعظة تطبيب المرضى كما هو حالتهم إلى اليوم فى الأمكنة البعيدة عن المدن.

ويمكننا أن نستدل من وجود كتاب الطب القديم بين الطوائف القبطية على رواج نظريات موسى الطبية فى البيئات المسيحية الشرقية، كما راجت عند الإفرنج وعند اليهود والمسلمين أيضاً.

وكما نُسب إلى موسى مراسلات هى فى الواقع مزورة؛ فقد دست عليه كذلك مقالات طبية يشك العلماء فى نسبها إليه كصيغة صلاة الطبيب قبل أن يقدم على عيادة المريض(1).

والخلاصة أن الباحث فى نتاج موسى الطبى يخرج منه بأن قيمته فى الطب لا تقل عن قيمته فى علوم الدين والفلسفة.

ومع أن أغلب مقالاته الطبية ليس من نتاج قريحته؛ بل فيها الكثير من مدونّات أطباء الأغريق والمسلمين واليهود، فإنه يظهر فيها كما ظهر فى غيرها من مصنفاته قوىّ الحجة، ذا مقدرة نادرة فى تنظيم الموضوعات تنظيماً منطقياً دقيقاً تبدو معها كأنها نظريات جديدة تعرض على العامة والخاصة، يظهر فيها بمظهر الملم بكل ما صنف ودوّن فى علم الطب باللغة العربية، كما يأتى بأمثلة كثيرة منوّعة فى أثناء الحاجة، على أن ما ورد من النظريات فى مقالتيه عن تدبير الصحة للملك الأفضل وفى بيان الأعراض لملك الرقة يُعدّ من أدق ما دوّن فى الطب العربى فى القرون الوسطى؛ إذ ليس فيما كتب عن مثل هاتين المادتين دراسة أوفى وأكمل مما ورد عنه فيهما وهو لذلك يعد بحق زعيم أطباء اليهود فى تلك العصور.

---

(1) Kayserling: Allgemeine Zeitung des Judentums.1863.p.49

V.Toeplitz: Das Gebet eines judischen Arztes; Israelitisches Familienblatt.Vol.5.Hamburg 1902.N36..

وعلى العموم قد كان لمدونّات موسى بن ميمون الطبية الرواج العظيم في الشرق العربى حتى كان الأطباء مثل ابن البيطار وسرجويه ينقلون عنه أقوالاً شتى بحالة لا نعلم معها طبيباً عربياً غيره كان لمصنفاته الطبية رواج إلى هذا الحد. وقد ترجم علماء الغرب مقالاته الطبية منذ القرن الثالث عشر وانتشرت انتشاراً عظيماً فى جامعتى مونبيليه بفرنسا وبادوا بإيطاليا فى القرن الرابع عشر، وكانت هذه الترجمة من أدم ما طبع فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر حتى كان كبار أطباء هذين القرنين[1] يدرسون هذه المقالات الطبية، وكانت من الأسباب المباشرة فى رواج آراء أطباء العرب الآخرين فى البيئات العلمية، ومما يدل على شدة اهتمام الأطباء بمؤلفاته أن ينقل أطباء من الإفرنج فى القرن الثامن عشر منها نصوصاً ويستدلون بها[2].

وكذلك كانت هذه المقالات من أهم مراجع أطباء اليهود فى القرون الوسطى، وإذا كان موسى بن ميمون فى الطور الأول من حياته العلمية يتجه نحو التشريع الإسرائيلى، وفى الطور الثانى من حياته يوجه جلّ عنايته إلى التأليف فى الفلسفة، فإنه فى الطور الثالث والأخير من حياته ينغمس فى بحوث طبية قبل كل شيء، وإننا لنعجب من تلك العبقرية التى أدت إلى ذلك الإنتاج العلميّ الكثير فى أخريات أيامه فى حين أن الممارسة الطبية كانت تشغل معظم أوقاته وأنه كان

---

(1) Henri de Mondville.Jean de Tourmire.Guy de Chauliac.Nicola Falcucei..

(2) راجع مقالة الدكتور مايرهوف فى المجلة الإيطالية Archeion المذكورة ص153. وراجع : M.Grunfeld; Hygienie فى كتاب H.Korner; Maimonides als Hygieniker der Juden.p.243-261. Korner Hermann; Die Seelenhygienie des Maimonides1917.Munz I; Maimonides als Medizinische .Autoitut.Trier 1895.

مريضاً طريح الفراش.

وعلى العموم يجب أن نلفت الأنظار إلى أن عقلية موسى بن ميمون الطبية هى التى صبغت موضوعاته الفلسفية والتشريعية بصبغتها، وذلك لـبروز هـذه العقليـة واضحة فى صفحات شتى من كتابه السراج[1].

■ ■ ■

(1) فى باب من سفر (פרקי אבות) بحث فى علاج الروح وترقية الأخلاق علـى طريقـة طبيـة وفـى سفر (פסחים) يورد نظرية أحد أحبار المشنا التى يقول فيهـا إن الرجـل التقـى لا يطلـب مشـورة الطبيب بل يعتمد على الله وحده ولا يتعاطى العقاقير والأدوية، ثم يرد موسى على هذه النظريـة ويقول: يجب على الإنسان أن يشكر الله بعد تناول الطعام كمـا يجـب أن يقـدم الثنـاء لله سـبحانه وتعالى على أنه خلق مع الداء الدواء.

H.Korner: Maimonides Commentar zum Traktet
.Pesachim.Berlin.1906.p.16.



فهرس أسماء الكتب العربية والعبرية والأفرنجية

يتضمن هذا الفهرس أسماء جميع المصادر والمراجع التى اعتمدنا عليها فى بحثنا ومراجعتنا لتأليف هذا الكتاب، سواء ما اقتطفنا منه بعض النصوص وأشرنا إليه فى ذيل الصفحة التى ورد فيها النص المقتطف وما لم نقتطف منه شيئاً للأسباب التى أوضحناها فى مقدمة الكتاب؛ وذلك لأننا لاحظنا أن الحاجة ماسة للإرشاد إلى جميع المدونات التى لها علاقة بموسى بن ميمون حتى يتمكن الباحث الذى يريد أن يكشف أى ناحية من نواحى حياته التى لم نعرض لها فى كتابنا أن يجد المصادر والمراجع التى تساعده على بلوغ غايته.

ومع أن أغلب الموسوعات الشهيرة قد دبجت مقالات عن موسى ابن ميمون فإننا لم نشر منها إلا إلى ما كتب عنه بعناية علمية وتضمن من المعلومات ما لا يستغنى عنه الباحث. أما غير ذلك فقد أغضينا عنه النظر إذ ليس الغرض أن نسرد أسماء كل الموسوعات التى ذكرت اسم موسى بن ميمون ولو فى مقالة عديمة القيمة.

■ ■ ■

المصادر والمراجع العربية

الانتصار لواسطة عقد الأمصار لصارم الدين إبراهيم بن دقماق طبع بولاق سنة 1309.

الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل لأبى اليمن مجير الدين الحنبلى طبع مصر سنة 1283.

الأنيس المطرب روض القرطاس فى أخبار ملوك الغرب وتاريخ مدينة فاس لأبى الحسن على بن محمد بن أحمد بن عمر بن أبى زرع الفاسى طبع ليدن سنة 1843.

تاريخ الحكماء أو إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطى طبع ليبسيك سنة 1904.

تاريخ الكامل أو الكامل فى التاريخ لعز الدين بن الأثير الجزرى.

تاريخ مختصر الدول لغريغوريوس أبو الفرج بن هرون المعروف بابن العبرى طبع بيروت سنة 1890.

تاريخ النويرى أو نهاية الأرب فى فنون العرب لشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم البكرى التميمى القرشى (مخطوط).

الخطط المقريزية أو المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لتقى الدين أبو العباس أحمد المعروف بالمقريزى طبع بولاق سنة 1270 أو طبع مصر سنة 1326.

دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية المجلد الأول سنة1933.

ديوان القاضى السعيد هبة الله بن القاضى الرشيد أبى الفضل جعفر بن المعتمد ابن سناء الملك مخطوط بدار الكتب المصرية رقم 4931.



رد على أهل الذمة لغازى بن الواسطى فى مجلة Journal of the American Oriental Society.Vol.41.

عبد اللطيف البغدادى فى مصر أو الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة، والحوادث المعاينة بأرض مصر طبع سلامة موسى بمطبعة المجلة الجديدة بالقاهرة (تاريخ الطبع غير مذكور).

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لموفق الدين أبى العباس بن أبى أصيبعة طبع مصر سنة 1299.

كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفى السيد باشا طبع مصر سنة1924.

كتاب القسّى فى أخبار القدسى لعبد الله محمد القرشى الأصفهانى طبع ليدن سنة 1888.

كتاب المختصر فى أخبار البشر لعماد الدين أبى الفداء إسماعيل بن على صاحب حماه طبع مصر سنة 1325.

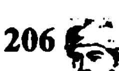
معجم البلدان لأبى عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى طبع مصر سنة 1334.

المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لمحيى الدين التميمى طبع ليدن سنة 1847.

نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب لأحمد بن محمد المقرى طبع ليدن سنة 1858-1861.

النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لجمال الدين أبى المحاسن يوسف بن تغرى بردى طبع مصر سنة 1929 – 1935 (جـ1 -5)

■ ■ ■



المصادر والمراجع العبرية

אגרת השמד להרמב"ם ועוד ענינים לו. אספם... אברהם גייגר. הוצאת מנחם מנדיל בישלויער. ברסלויא. תר"י.

אזהה רענן. קצת הערות על תולדות הרמב"ם מאת טוביה ישראל איסרל. הרכ"ה.

אנטולוגיה של הפילוסופיה העברית מאת יעקב קלצקין. ברלין 1926.

גאוני בבל אחרי תקופת הגאונים מאת ב. פהננסקי.

דברי ימי עם עולם מאת שמעון דובנוב חלק ד', ה'. תל אביב. הרצ"ג תרצ"ד.

דור דור ודורשיו חלק ד', מאת א. ד. וייס. הוצאת ניורק וברלין, תרס"ד.

דלאלת אלחאירין תאליף אלרייס אלאגל רבינו ורבנו משה בן בר מימון, אעתני בנסכה ותצחיחה שלמה בן כוהר אליעזר זצ"ל מונק. טבע פי פריס אלמחרוסה סנת ה' תרי"ו–תרכ"ו ללכליקה.

דעת אלהים מאת שמעון ברנפלד. ורשא 1897.

דער רמב"ם, זיין לעבען און י. אפען. קרונר הים. מאנטרעאל. 1933.

דאס רמב"מ'ס לעבענס בעשרייבונג. זאואדכק ישראל. ניויארק. הובר פובלישינג קאמפ. 1921.

דער רמב"ם, רבנו משה בן מימון. פינקנכום. ב'.

הרמב"ם שיטתו ועיקרי דעותיו מאת י. בביך. הוצאת אמנות. תרצ"ה.

הרמב"ם בתור בעל הלכה מאת הבבלי. השלוח ס"ו.

היחס המדעי בין הרמב"ן והרמב"ם מאת שמואל קרויס. ברדיטשוב. הרס"ו.

התכלית וההוארים בהורת הרמב"ם. ירושלם. הרצ"א. כתוך הרבין שנה א' ספר ד'. שנה ב' ספר א'.

הרמב"ם פרשן המקרא מאת ר' בנימין זאב בכר. כתרגם כנירבנית ע"י א. ז. רביטביין. תל אביב. הרצ"ב.

חמדה גנוזה מאת עדלמאן. קיניגסברג. 1851.

ישורון כרך ג' מאמר מאת ש. י. רפפורט. (שי"ר).

כרם חמד חלק ג' מאת ש. ד. לוצאטו: חלק ה' מאמר מאת ש. י. רפפורט

מורה מקום המורה: אסיפת שירים הנוגעים לרמב"ם וספריו המפורסמים מאת מ. שטיינשניידר בתוך קבץ על יד. שנה א. הרמ"ד.

מורה נבוכים חברו בלשון ערבית רבינו משה בר מימון ונעתק ללשוננו

ע״י ר׳ יהודה בן שלמה אלחריזי עם הערות מאת ד״ר ש. ב. שיאר. לונדון
1879 1851

מכתבי קבעי הרמב״ם. תרצ״ה. ״ קוסטנדינה.

מנחת קנאות אבא מארי דון אסטרוק. פרסבורג. 1838.

מקורות לתולדות הרמב״ם. מאת ד״ר בן ציון דינבורג. תל אביב. תרצ״ה.

מגלה זוטא הרשע מאת א. כהנא. השלוח. ט״ו.

נר המערב מאת הרב מ. טולידאנו. ירושלם. תרע״ו.

נטעי נעמנים מאת היילברג. ברסלוי. 1847.

סדר הדורות וקורות הימים. אוקספורד. הוצאת נויבויר. 1887.

ספר היוחסין מאת אברהם זכות. לונדון. 1857.

פאר הדור העתיק ללה״ק אברהם תמה. אמסטרדם. תקכ״ה.

צרפתים וספרדים מאת א. מ. ליפשיץ. השלוח. ט״ו.

קבוצת מכתבים. הלברשטאם. במברג. 1875.

קובץ תשובות הרמב״ם ואגרותיו. הוצאת ליכטנברג ליפסיה. 1 56.

קיצור תולדות הרמב״ם ומפעליו ד״ר. מינץ. תל אביב. תרצ״ה.

רבנו משה בן מימון. קובץ תורני־מדעי. הוצאת המרכז העולמי של המזרחי בעריכת י. ל. הכהן פישמן. ירושלם. תרצ״ה.

רבנו משה בן מימון ״הרמב״ם״ חייו ספריו ופעולותיו המדעיות והפילוסופיות מאת דוד ילין. ורשא. תרנ״ה

שלטון השכל מאת אחד העם. השלוח. ט״ו.

שם הגדולים מאת חיים יוסף דוד אזולאי. ורשא. 1876.

שמונה פרקים לרמב״ם. בתרגום ר׳ שמואל אבן תבון. סדורים ומוגהים לפי המקור הערבי מאת ד״ר מ. בן ישראל. תל אביב. תרצ״ה.

שני המאורות מאת מ. שטיינשניידר. ברלין. 1847.

תולדות משה בן מימון מאת י. האלב. וינה. 1881.

תולדות רבנו משה בן מימון מאת א. ה. וייס. וינא. תרמ״א.

תולדות רבנו אברהם מימון בן הרמב״ם מאת ראובן מרגליות. לבוב. תרפ״א.

תולדות חכמי ישראל מאת קלמן שולמן. וילנא. 1878.

תשובות הרמב״ם אספן ערך מכתבי יד וספרי דפוס והוציאן לאור אברהם חיים פריימן. ירושלם. תרצ״ד.

المصادر والمراجع الافرنجية

Ahmed Zaki Pacha: Coupe magie dediée à Salah Ad-din. Bulletin de I'lnstitut Egyptien. Serie V. Tome X.

(1) Alés: Dictionnaire apologyétique de la foi catholique. Tome I. Col. 28-56. Paris. 1909.

(2) Altmann Alexander: More newuchim (Führer de Verierrten) im Grundriss. Berlin. 1935.

Archives Israélites-paris. 1851.

Bach J: Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntniss-lehre der Griechen, Lateiner und Juden. Wien. 1881.

Becher W: Die Bibelexegese Moses Maimuni's. Strassburg. 1897. Diè Sprachvergleichung Maimunis in Chwolsons Fesishrift.

Bacher W: Die Agada in Maimuni's Werke, in Guttmanns Sammlung « Moses ben Maimon» band I-II. Leipzig. 1908-1914.

Bacher W: Zum sprachlichen Charakter des Mischne Thora in Guttmanns Sammlung.

Bamberger Fritz: Das System des Maimonides. Berlin. 1935.

Banneth E: Maimonides als Chronologe und Astronom in Guttmanns Sammlung.

Bardoviez: Die rationale Schriftauslegung des Maimuni und die dabei in Betracht kmmenden philosophischen Anschauugen desselben. Berlin. 1892.

Basnage: Histoire des Juifs. Paris. 1707.

Bartoloccius J: Bibliotheca magna rabbinica. Rome. 1675-94.

Beer Peter: Leben und Wirken des R. Moses ben Maimon. Prag. 1834.



Beer Peter: Philosopie und philosophische Schriftsteller der Juden. Leipzig. 1852.

Bernhard Joseph: Die beiden grossen Lichter Maimonides und Nachmanides welche die Augen der israelitischen Nation erleuchten in der gottlichen Lehre. Berlin. 1935.

Benisch Abraham: Two lectures on the life and writing of Maimonides. London. 1847.

Berliner A: Zur Ehrenrettung des Maimonides in Guttmanns Sammlung.

Biach Adolf: Maimonides. Ein Beitrag zum "judischen Geschichts-unterrichts. 1900.

Blau Ludwig: Das Gestzbuch des Maimonides historisch betrachtet in Gutmanns Sammlung.

Bloch Armand: Zur Erinnerung an den 700 jahrigen Todestage des judischen Geisteshelden Moses Maimonides. Brussel. 1907.

Bloch Moise: Le livre des precepts. Paris. 1888.

Bloch Philipp: Die judische Religionsphilosophie in Winter und Wunsche. Die judische Literature seit Abschluss des Kanons. Tome. II. 1894.

Bloch Philipp: Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebouchim in Guttmanns Sammlung.

Bloch Philipp: Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16 ahrhunderts. Pressburg. 1903.

Bloch Philipp: Largely concerned with a fragment of an anonymous Hebrew «Flugschrift.... Ein enthusiastischer Hymnus auf Maimonides.»

Boer Tj(itze) de: Maimonides en Spinoza. Amsterdam. 1927.



Brull N: Die Polemik fur und gegen Maimuni im XIII Jahrhunderte im Jahrbuch fur judische Geschichte und Literature. Frankfurt. A. M. 1879.

Brunner P Probleme der Teleologie bei Maimonides. Thomas von Aquino und Spinoza. Heidelberg. 1928.

Bukofzer J: Maimonides im Kampf mit seinem neuesten Biogrphen Peter Beer. Berlin. 1844.

Carmoly J: Maimonides und seine Zeitgenossen in judische Annalen. 1839. Univers Israelite 1857-1858.

Cohen Abraham: The teachings of Maimonides. London. 1927.

Cohen Hermann: Charakteristik der Ethik des Maimuni in Guttmanns Sammlung.

Communaute Israelite D'Alexandrie: Huitieme Centenaire de Maimonide. Alexandrie. 1935.

Cousin Victor: Histoire generale de la Philosophie. Paris. 1884.

Crawford: The vision delectable of Alfonso de la Torre and Maimonides's Guide of the Perplexed in the Publication of the modern Language Association of America. XXVIII.

Diesendruck Zwi: Maimonides Lehre von der Prophetie in Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams. New-York 1927.

Diesendruck Zwi: Die Teleologie bei Maimonides. Wien. 1928. Dozy; Histoire des Musulmans d'Espagne. Leiden. 1932.

Dukes; Philosophisches aus dem xten Jahrhundert. Nakel-1868.

Efros Israel: The Problem of Space, New York. 1907.

Efros Israel: Philosophical Terms in the Moreh. New-York. 1925.

Eisler: Vorlesungen uber die Philosophie des Maimonides. Wien. 1870.



Elbogen Ismar: Das Leben des Rabi Mosche ben Maimon aus seinen briefen und andern Quellen. Berlin. 1935.

Elbogen I: Abraham Geigers Leben und Lebenswerk. Berlin. 1910.

Eppenstein Simon: Beitrage zur Pentateuchexegese in Guttmanns Sammlung.

Ersch und Gruber: Allgemeine Encyklopadie der Wissenschaft und Kunst.

Falkenheim Simon: Moses ben Maimon. Ein Lebens und charkterbild in Guttmanns Sammlung.

Ersch und Gruber: allgemeine Encyklopadie der Wissenschaft und Kunst.

Falkenheim Simon: Die Ethik des Maimonides. Konigsberg. 1932.

Finkelscherer: Maimunis Stellung zum abwerglauben und zur Mystik. 1894.

Fleg Edmond: Anthologie juive. Paris. 1922.

Foucher de Careil: Leibnitz, la philosophie juive et la Cabale Paris. 1861.

Frank A: Religion et Philosophie Paris, 1867.

Fran A: Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris, 1875.

Friedlander Israel: Der Sprachgebrauch des Maimonides. Frankfurt a. Main 1902.

Friedlandger Israel: Selections from the Arabic Writings of Maimonides, edited with introduction and notes. Leiden. 1909.

Friedlander Israel: Die arabische Sprache des Maimonides. Der Stil des Maimonides in Guttmanns Sammlung.



Friedlander Israel: Moses Maimonides. New-York. 1905.

Friedlander M: The Guide of the perplexed of Maimonides translated from the original Arabic text. London. 1904.

Furstenthal. R. J: Das judische Tradionswesen nach Maimuni. Breslau. 1842.

Gaster M: Dictionary of an unknown Work of Maimuni in Acaemy. XLVI.

Geiger Abraham: Moses ben Maimon. Breslau. 1850.

Geiger Abraham: Judische Zeitschrift. IX-XI.

Gerando de: Histoire compare des systems de philosophite Paris. 1822.

Gesellschaft zur Forderung der Wissenschaft des Judentums durch W. Bacher, M. Braun, D. Simonsen, unter Mitwirkung voon J. Guttmann. Band I-II. Leipzig. 1908-1914[1].

Glazer Normann: Rabbi Mosche ben Maimon. Ein systematischer Queerschnitt durch sein Werk. Berlin. 1935.

Goitien: Optimismus und Pessimismus in der judischen Literature, Berlin. 1890.

Goldberger Ph: Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Maimonides. Leipzig. 1902.

Goldziher. I: Jewish Quarterly Rev. VI.

Gottheil Eichard: Fragments of the Cairo Genizah in the fresscollection. New-York. 1927.

Gratz Hermann: Geschichte der Juden. VI. Leipzig. 1875.



(1)



Grossmann Lous: Maimonides, a paper read before the philosophical society of the University of Michigan. New-York. 1890.

Grull B: Die Lehre von Kosmos bei Maimuni und gersonides. 1901.

Grunfeld A: Die Lehre vom gottlichen Willen bei den judischen Religionsphilosophen in Bauemker Beitrage. Munster. 1909.

Gudeman: Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien. Wien. 1884.

Guttmann J: Das Verhaltnis des Thomas von Aquino zum Judentum, Gottingen. 1891.

Guttmann J: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren bezihungen zum Judenthume. Breslau. 1902.

Guttmann J: Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christiche Abendland in Guttmanns Sammlung.

Guttman J: Die Beziehungen der maimonidischen Religions philosophie zu der des Saadia in Festschrift fur Israel Levy. B reslau. 1911.

Guttman J: Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner judischen Vorganger in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Maimonides als Dezisor in Guttmanns. Sammlung.

Guttmann Michael: Das religionphilosophische System der mutakallimun nach Maimonides. Breslau. 1885.

Heschel Abraham: Maimonides. Verlag Erich Reiss. Berlin. 1935.

Heschel Abraham: Maimonide. Tradut de L'Allemand par Germaine Bernard. Payot-Paris. 1936.

Hirschfeld H: Kritische Bemerkungen zu Munks Ausgabe des Dalalat Alhairin in Monatschrift fur Geschichte u. Wissenschaft des Judentums. 1895.

Horwitz: Die Psychologie bei den judischen Religionsphilosophen des Mittelaters von Saadia bis Maimuni. Breslau. 1898

Hoxter J: Quellenbuch zur judishen Geschichte und Literature. Frnkfurt. a.M. 1928.

Husik I: A History of Mediaevel Jewish Philosophy. New-York. 1916.

Jacobs J: Jewish Ideals. London. 1896.

Jaraczewsky Ad: Ethik des Maimonies in Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik. XLVI. 1865.

Jellinek: Philosophie und Kabala. Leipzig. 1854.

Joel Manuel: Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon "Maimonides" Breslau. 1876.

Joel Manuel: Verhaltniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelaterlichen Philosophie. Breslau. 1863.

Joel Manuel: Etwas uber den Einfluss der judischen Philosophie auf die christiche Scholastik. Breslau. 1860.

Joel Manuel: Spinoza's theologisch politischer Tractat auf seine Quellen gepruft. Breslau. 1870.

Joel Manuel: Zur Genesis der Lehre Spinoza's. Breslau. 1871.

Joel Manuel: Beitrage zur Geschichte der Philosophie, Breslau. 1876,

Jolovicz Heimann: Uber das Leben und die Schriften Musa ben Maimun "Maimonides". Konigsberg. 1857.

Jost I.M.: Geschichte der Israeliten. IV. Berlin. 1820-28.



Jourdan A: Recherches critiques sur l'age et L'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaries grecs ou arabes employes par les docteurs scholastiques. Paris. 1843.

Judisches Lexikon. Berlin 1297.

Jewish Encyclopedia. IX. New-York 1905.

Kahan Hermann: Hat Moses Maimonides den Krypto-Mohammedanismus gehuldigt? Nach geschichtlichen Quellen untersucht. Berlin 1899.

kaminka A: Die rabbinische Literature der Spanish-arabischen Schulen in Winter und Wunsche. Die judische Literature. II. 1893.

Kaminka A: Moses Maimonides als geistiger Fuhrer in unserem Zeitlater. Wien. Maimonides Institue. 1926.

Karpeles G: Geschichte der judischen jLiterature. Berlien. 1896.

Karppe. S: Origines et nature du ohar. Paris. 1901.

Kaufmann David: Geschichte der Attributenlehre in der judischen Religionsphilosophie. Gotha. 1877.

Kaufmann D: Die Sinne im Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest 1883-84.

Kaufmann D: Der Fuhrer Maimuni's in der Weltliterature. Berlin. 1898.

Kaufmann D: Lettre aux Juifs du Yemen dans la Revue des Etudes juives. XXIV.

Kaufmann D: Gesammelte Schriften. Tome II. Breslau. 1911.

Knoller: Das Problem der Willensfreiheit in der altern judischen Religionsphilosophie des Mittelaltres. Leipzig. 1884.



Kohler-Kaufmann: Systematische Theologie des Judentums. Leipzig. 1910.

Kramer J: Das Problem des Wunders von Saadia bis Maimuni. Strassburg. 1903.

Kroner Hermann: Eine medizinisehe Maimonides Handschrift aus Granda. Leiden 1916.

Kroner H: Die Seelenhygienie des Maimonides. 1914.

Kroner H: Maimonides als Hygieniker. Mit Erganzungen von M. Grunwald. 1926.

Kroner H: Der mediziner Maimonides im kampfe mit dem Theologen. Uberdori-Bopfingen. 1924.

Lemans M: Levensbeschrijving van Maimonides. Amsterdam. 1815.

Levy Louis-Germain: La Metaphysique de Maimonide. Paris. 1905.

Levy Louis-Germain: Maimonide. Paris. 1932.

Loew J. H: The History of Philosophy. London. 1880.

Macht David Israel: Moses Maimonides. (in memoriam. 1205-1905) 1906.

Maimon Salomon: Lebensgeschichte. Tome II. Berlin. 1792.

Mainz Ernst: Zum arabischen Sprachgebrauch des Maimonides-Leipzig. 1932.

Marx Alexander: The correspondence between the rabbis of Southern France and Maimonides about astrogoy. 1932.

Meyerhof Max: L'oeuvre medicale de Maimonide dans "Estratto dall Archivio di storia della scienza" Archeion. V. XI. 1929.



Meyerhof Max: Sur un ouvrage Medical inconnu de Maimonide. Extrait des Memoires de l'Institut Francais. Tome. LXVIII. Caire. 1934.

Meyerhof Max: Sur un glossaire de Matiere medicale Arabe-Extrait du Bulletin de l'Institue d'Egypte. Tome. XVII. Caire. 1935.

Michel: Die Kosmolgie des Maimonides und des Thomas von Aquino in Philosphisches Jahrbuch. IV. 1891. Und V. `1892.

Michel W: Die Erkenntnisstheorie Maimonides "Maimonides" in Encyclopedia of Islam.

Muller: De Godsleer der Middeleewsche Joden, Groningue. 1898.

Munk Salomon: Reflexion sur le culte des anciens Hebreux. Dans la bible de Cahen. Pairs. 1833.

Munk S: Archives Israelites. Paris. 1851.

Munk S: Notice sur Joseph ben Jehouda dans le Journal Asiatique. 1842.

Munk S: Melanges de philosophie juive et arabe. Paris. 1859.

Munz Isak: Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss. Berlin. 1887.

Munz I: Rabbi Moses ben Maimon. Theil. I. Mainz. 1902.

Munz I: Moses ben Maimon "Maimonides" Sein Leben und seine Werke, Frankfurt a M. 1912.

Munz I: Maimonides als medizinische Autoritat. Trier. 1895.

Niemcewitcsh: Crescas contra Maimonides. Lublin. 1917.

Nirenstein Samuel: The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus and averroes. A study in the religious philosophy of the twelfth century. Philadephia. 1924.



Nitsch: Maimonides in Jahrbucher fur protestantische theologie. 1876.

Neumark D: Geschichte der judischen Philosophie des Mittelalters. I. II. Berlin. 1907, 1910.

Ottensoser D: Briefe uber den Moreh des Maimonides. Furth. 1846.

Ottensoser D: Analekten aus den Schriften des Maimonides. Furth. 1848.

Pagel J: Maimuni als medizinischer Schriftsteller in Guttmanns Sammlung.

Pearson K: Maimonides and Spinza in Mind. VIIII.

Peritz M: Das Buch der Gesetze in Guttmanns Sammlung.

Pertiz M: Das Buch der Gesetze. Breslau. 1882.

Perles Josef: Die in einer Munchener handschrift aufgefundene lateinische Ubersetzung des Maimonidischen Fuhrers. Breslau. 1875.

Philipposohn L: Die Philosophie des Maimonides in Predigt und Schulmagazin. I. XVIII. Magdeburg. 1834.

Picavet: Histoire generale et compare des philosophies medievales. Paris. 1905.

Pococke Ed: Porta Mosis, Oxford. 1665.

Pollock F: Notes of the philosophy of Spinoza in Mind. III.

Ravicz M: Der Kommentar des Maimonides zu den spruchen der Vater. Freiburg. 1910.

Renan Ernest: Averroes et l'averroisme. Paris. 1866.

Rohner A: Das Schopfungsproblem bei Maimonides. Albertus Mangus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schopfungsproblems Sammlung.



Rosin D: Die Ethik des Maimonides in Judisch-theolog. Seminar "Frankelscher Stifung". Jahresbericht fur das Jahr 1879.

Rossi (de) G. C: Dizionario Storico degli Autori Ebrei. Parme. 1802.

Roth Leon: Spinoza Decartes and Maimonides. Oxford, Clarendon Press. 1924.

Rubin Salomo: Spinoza und Maimonides. Ein psychologisch-philosophisches Antittheton. Wien. Herzfeld. 1868,

Saisset: Precurseurs et disciples de Decartes. Paris. 1862.

Saisset: Maimonide et Spinoza dans la Revue des Deux Mondes, 1862.

Salomon Gotthold: Kommentar zu Aboth. 1809.

Sandler N: Das Problem der Prophetie von Saadja bis Maimuni. Breslau. 1891.

Schechter Salomon: Studies in Judaism. London. 1896.

Scheyer: Das psychologische System des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1845.

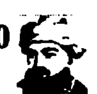
Schmied I: Studien uber judische insonders judisch-arabische Religionsphilosophie. Wien. 1896.

Schmoelders: Essai sur les Ecoles philosophiques chez els Arabes. Paris. 1842.

Schneid: Aristoteles inder Scholastik, 1875.

Schreiner M: Der Kalam in der judischen Literaute. Berlin. 1895.

Schwarz Adolf: Der Mischneh Thorah, ein System der mosaisch-talmudischen Gesetzeslehre. Zur Erinnerung an den siebenhundert jahrigen Todestag maimuni's. Wien. 1905.



Schwarz Adolf: Das Veraltniss Maimuni's zu den Gaonen in Guttmanns Sammlung.

Simmons: Letter of consolation. London. 1890.

Simmons: Maimonides and Islam. London. 1890.

Sorley W. R: Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza in Mind. V.

Societe D'Etudes Historiques Juives D'Egypte Le Caire: Ceremonie commemorative du VIII[me] Centenaire de la naissance de Maimonide. Le Caire. 1936.

Spiegler: Geschichte der Philosophie des Judenthums. Leipzig 1890.

Stein: Moses Maimuni. Haggen. 1846.

Stein L: Die Willensfreiheit bei den judischen Phiosophen des Mittelaltres. Berlin. 1843.

Steinschneider Moritz: Die arabische Literature der juden. Frankfurt a. M. 1902.

Steinschneider Moritz: Die hebraischen Commentare zum Fuhrer des Maimonides in Berliners Festschrift. Frantfurt a. M. 1903.

Steinschneider Moritz: Ermahnungsschreiben des Moses Maimonides an seinen Sohn Abraham. 1852.

Stockl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz. 1864-66.

Simonsen D: Vier arabische Gutachten mit hebraischer Ubersetzung versehen von B. Halper rev. von J. N. Simchovitz und veroffentlicht von D. Simonsen. Warschau. 1927.

Strauss Leo: Philosophie und Gesetz. Beitrage zum Verstandnis Maimunis und seiner Vorlaufer. Berlin. 1935.



Talamo: L'Aristotelismo nella storia della philosopia Napoli Templer B: Die Unsterblichkeitslehre bei den judischen Philosophen des Mittelaltrers. Leipzing. 1895.

Tirschtigel: Das Verhaltniss von Glauben und Wissen bei den bedutendsten judischen Religionsphilosophen. Breslau. 1905.

Townly J: The Reasons of he Law of Moses Maimonides. 1827.

Uberweg-Heinze: Grundriss der geschichte der Philosophie Tome. II. Berlin. 1886.

Vacant et mangenot: Dictionnaire de theologie catholique-article Dieu. Col., 918. Et col. 1224-1226. Paris 1909-1910.

Waxmann M: The Philosopy of Don Hasdai Crescas. New-York. 1920.

Weil Isidore Philosophie religieuse de Levi-ben Gerson. Paris. 1868.

Weil Michel. A: Le Judaisme, ses dogmes et sa mission. Paris. 1866-69.

Weiss Adolf: Fuhrer der Unschlussign. Ins Deutsche Ubertragen und mit erklarenden Anmerkungen versehen. Leipzig. 1923-24.

Weisse S: Philo von Alexandrien und Moses Maimonides. Halle. 1884.

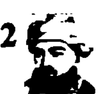
Wolf L: Bibliotheca Hebracia. Hamburg. 1815-33.

Wolf M: Mose ben Maimuni "Maimonides" acht Capitel. Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen. Leipzig. 1863.

Wolf et Boissy: Dissertations critique of Aristotle. Cambridge. (Harvard University) 1929.

Yellin David: Maimonides by David Yellin and Israel Abrahams. Philadelphia. 1903.

Zeitlin Solomon: Maimonides. A Biography. New-York. 1935.



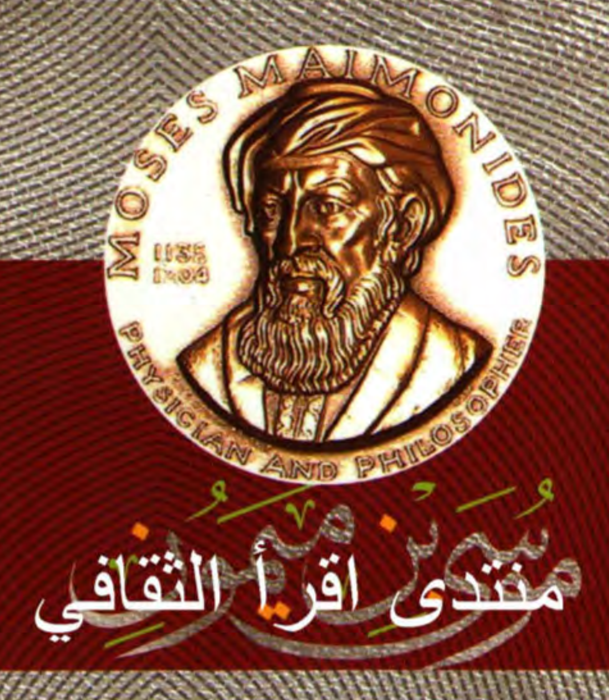
Ziemlich B: Plan und Anlage des Mischne Thora in Guttmanns Sammlung.

Zabel Moritz: Anonymer arabischer Kommentar zu Maimonides Fuhrer der Unschlussigen. 1910.

■ ■ ■

المحتويات

■ ■ ■



يعد موسى بن ميمون (1135 - 1204م) من أبرز الفلاسفة والمفكرين اليهود الذين عاشوا فى المحيط العربى والإسلامى فى الأندلس. واشتهر بأنه أهم شخصية يهودية خلال العصور الوسطى. كما اشتهر كتابه : (دلالة الحائرين) بأنه واحد من أهم الكتب التى دونها اليهود.

كان ابن ميمون قد تلقى العلم على يد ثلاثة من العلماء المسلمين. فتلقى مباشرة من ابن الأفلح، ومن أحد تلاميذ ابن الصائغ.. وتلقى من ابن رشد بشكل غير مباشر، حين عكف - كما يذكر ابن ميمون نفسه - على دراسة مؤلفات ابن رشد طيلة ثلاثة عشر سنة. والمطالع فى أحد أهم كتب ابن ميمون : (دلالة الحائرين) لا يجد إلا صدى لأفكار فلاسفة الإسلام، وعلماء الكلام وخاصة الأشاعرة.

وتدل كتاباته على أنه استقى آراءه من فلاسفة المسلمين، ولم يتجاوز الفارابى ولا ابن سينا ولا ابن رشد فى معظم آرائه الفلسفية العامة. وكان لابن باجه مكانة خاصة عنده، حتى عده الشيخ مصطفى عبد الرازق فيلسوفاً إسلامياً - وإن لم يكن مسلماً - لأنه نشأ فى المناخ الفكرى الإسلامى، ولأنه كان يتنفس هواء الثقافة العربية الإسلامية.

وسيظل ابن ميمون هو الفيلسوف اليهودى من بين فلاسفة اليهود الأكثر جدلاً عبر التاريخ. والخير أردت.. وعلى الله قصد السبيل.

